



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

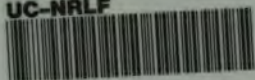
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

BS
2665
W4

UC-NRLF



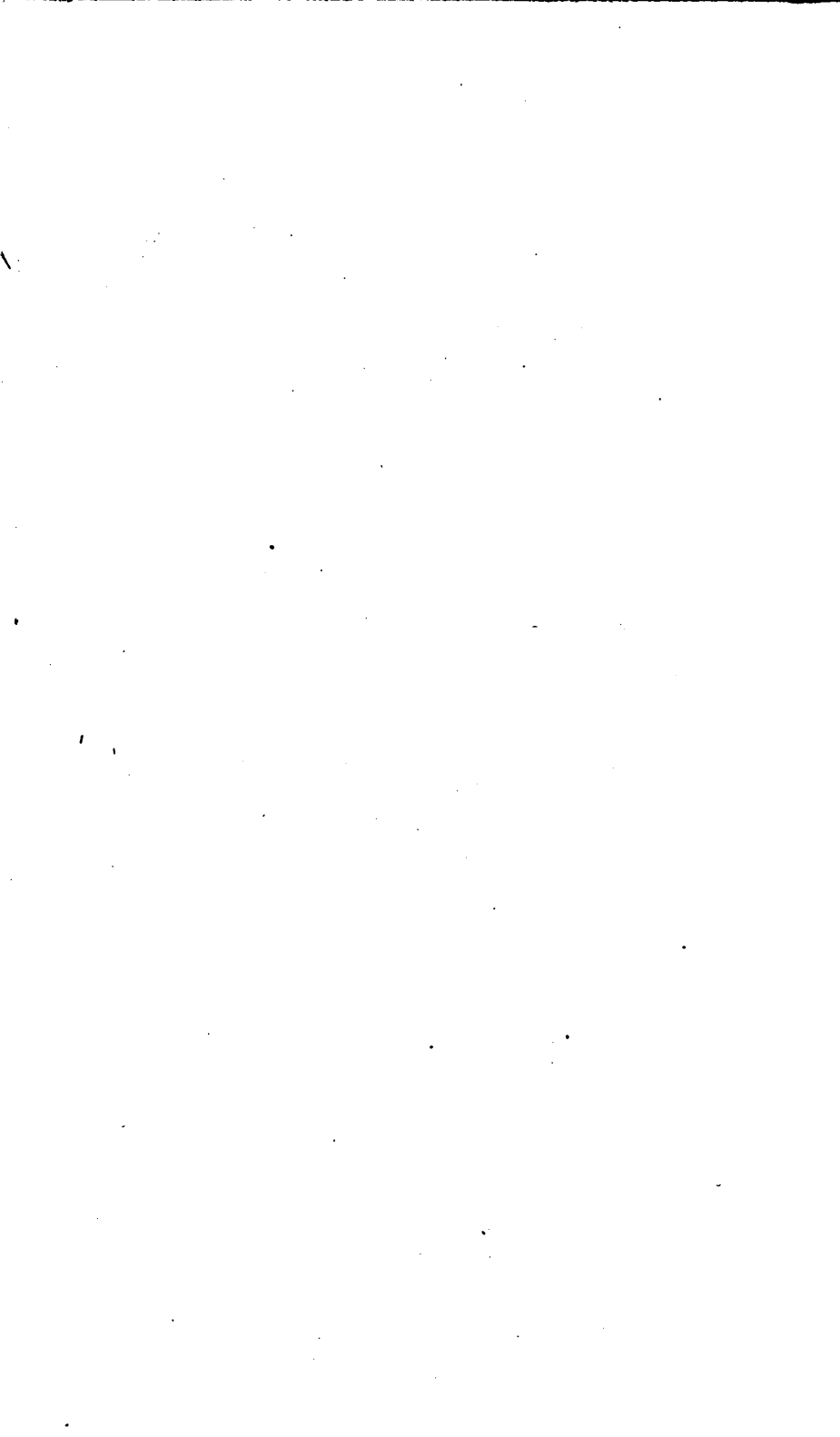
QB 293 989

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

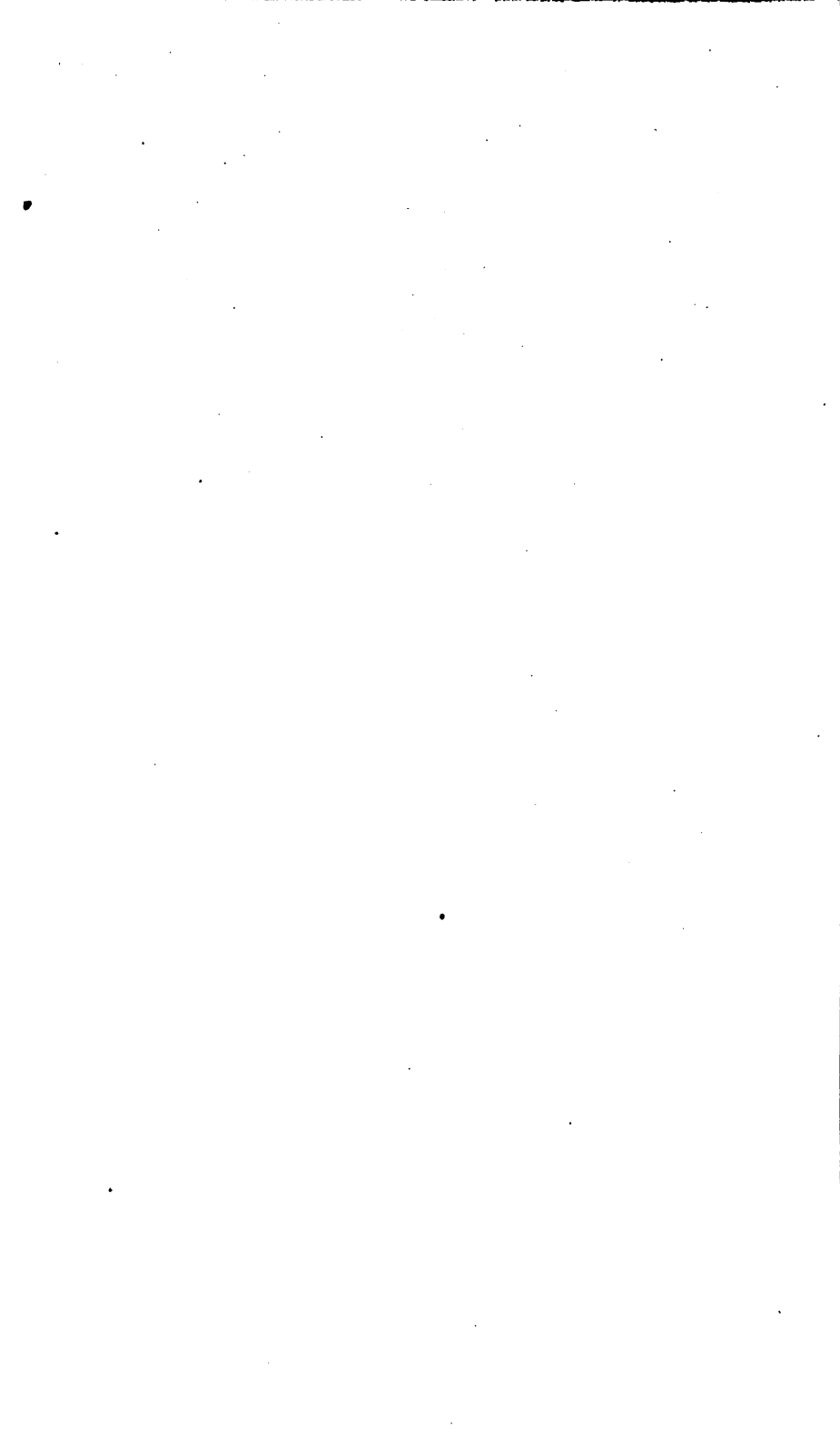
GIFT OF

Griffwald

Class









Die Beziehungen von Röm. 1–3 zur Missionspraxis des Paulus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Lizentiatengrades in der Theologie

verfaßt und mit Genehmigung der

Hochwürdigen theologischen Fakultät zu Greifswald

samt den beigefügten Thesen zu verteidigen

am 8. Juni 1905

vormittags 11 Uhr

von

Emil Weber

aus M. Gladbach.

Opponenten:

Herr cand. min. Hupfeld.

Herr cand. theol. Mandel.

Herr cand. theol. Vogelmann.



Druck von C. Bertelsmann.

1905.



Die paulinischen Briefe führen uns ein reichbewegtes Christentum vor. Die verschiedensten Individualitäten begegnen uns, die mannigfachen Lebensfragen werden aufgerollt. Hierhin und dorthin muß das Christentum gegen Verfälschung und Verkünderung abgegrenzt werden, die verschiedensten Entwicklungsphasen und -wege hat der Apostel zu leiten und zu beaufsichtigen. Wir können uns über Einseitigkeit des Bildes nicht beklagen. Das Christentum der paulinischen Gemeinden tritt in ganz konkreter Lebendigkeit vor unsere Augen.

Dennoch fehlt noch manches daran, daß wir von diesem Christenleben als Ganzem ein vollständiges Bild hätten. Besonders der Ursprung liegt durchaus nicht klar vor unsern Augen. Wie ist das Christenleben der paulinischen Gemeinden gepflanzt, begründet worden? Die paulinischen Gemeinden sind Missionsgemeinden, nach dem Zeugnis der Briefe zum großen Teil aus eigentlichem Heidentum gesammelt.¹⁾ Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung der Anfang, die Begründung für ein Christenleben haben muß, das als etwas durchaus Neues durch eine gewaltige Bewegung hineingetreten ist in Lebenszusammenhänge, an denen es fast ausschließlich negativ orientiert ist.²⁾ Oder sollte es bedeutungslos sein, daß Paulus seine Leser des öftern an den Anfang ihres Glaubenslebens erinnert?³⁾ Aus dem Grunderlebnis, in dem der ganze Christenstand wurzelt, ergibt sich mit Notwendigkeit dessen Charakter.⁴⁾

¹⁾ Vgl. Weizs., „Apost. Zeitalter“³ S. 93 f., 1 Kor. 8, 4; 12, 2; 6, 11; Gal. 4, 8; 1. Thess. 1, 9. ²⁾ Vgl. 1. Kor. 6, 11.

³⁾ Vgl. Röm. 6, 1 ff.; Gal. 3, 1 ff.; 1. Kor. 2, 1 ff.; 1. Thess. 1, 5 ff.; 2, 1 ff.; 13 ff. 4, 1 ff.; Gal. 4, 13 ff.

⁴⁾ Vgl. Röm. 6, 3 ff.; Gal. 3, 1 ff.; 1. Kor. 6, 11.

Wir können die Ausführungen des Paulus über Wesen und Grund des Christenstandes verstehen, weil und soweit uns unter dem Einfluß derselben wirkenden Faktoren eine gleiche Lebenserfahrung möglich ist. Damit gelangen wir aber noch nicht zu einer sichern Erfassung des apostolischen Christenlebens in seiner speziellen Eigenart; die bloße Analogie des eignen Erlebens reicht hier nicht aus. Sind es doch ganz besondere Bedingungen und Verhältnisse, unter denen dies Christenleben entstanden ist, und die ihm ihren Stempel aufgedrückt haben. Wir haben ein historisches Interesse daran, seinem Ursprung nachzugehen. — Aber nicht bloß ein historisches. Solange anerkannt bleibt, daß uns im Neuen Testament das grundlegende Zeugnis für alles Christenleben gegeben ist, daß das Christenleben der apostolischen Gemeinden durch die berufenen ersten Zeugen der Offenbarung Gottes in Christo Jesu gepflanzt ist, die uns nur durch sie als Fundament unsers Glaubens vermittelt ist, so lange wird die Frage nach der Begründung des uns im Neuen Testament entgegenstehenden Lebens für uns mehr als historisches Interesse haben. Die besonderen geschichtlichen Verhältnisse, die demselben ein spezielles Gepräge geben, können auch nur dazu dienen, die Lebensmacht des Evangeliums, durch die auch unser Leben allein Bestand hat, deutlicher hervortreten zu lassen. Was dem apostolischen Christenleben seine Besonderheit gibt, ist der scharffe Gegensatz von einst und jetzt, der über demselben steht. In diesem Gegensatz kommt aber nichts anders zum Ausdruck, als der Gegensatz von Evangelium und natürlich menschlichem Wesen, von göttlichem Leben und menschlicher Sündenverfehrtheit. Je deutlicher dieser Gegensatz hervortritt, desto deutlicher wird das Wirken der Gottesmacht des Evangeliums. Dieses aber immer reicher, immer tiefer zu erfassen, ist das eigenste, persönlichste Interesse alles Christenlebens. Was dazu beizutragen geeignet ist, erfüllt mehr als eine rein historische Aufgabe.

Die paulinischen Gemeinden — um sie kann es sich natürlich nur handeln — sind Missionsgemeinden. Was sie begründet hat, ist die Predigt des Missionars. Wie hat Paulus das Evangelium verkündigt, wie hat er es seinen Hörern nahegebracht? Solange man das Neue Testament einseitig auf Lehre und Lehrbegriffe hin untersuchte, hatte man für diese Frage begreiflicherweise wenig Verständnis. Man begnügte sich etwa mit dem, was die sogenannte Areopagrede Act. 17 bietet. Aber wenn man auch diese Rede entgegen der vielfachen Anfechtung für getreue Überlieferung hält, wird man in jedem Fall zugeben müssen, daß wir daran nur eine sekundäre Quelle haben. Mehr als künstliche Reproduktion einer wirklichen Rede des Apostels können die wenigen Zeilen der Acta nicht sein.¹⁾ Ihren Wert müssen sie erst durch Übereinstimmung mit unzweifelhaft paulinischen Zeugnissen erweisen. Und hier erheben sich gerade Schwierigkeiten. Ist es nach dem Bilde, das uns die Briefe von dem Apostel der Kreuzespredigt zeichnen, denkbar, daß Paulus mit der „natürlichen Theologie“ von Act. 17 aufgetreten sein sollte, um sich erst ganz allmählich mit dem Skandalon der eigentlichen christlichen Botschaft hervorzuwagen (Act. 17, 30 f.)? Wie man auf kritischer Seite von hier aus die Echtheit der Rede überhaupt angefochten hat,²⁾ so auf Seiten der Apologetik die typische Bedeutung derselben als Missionsrede, statt dessen sie vielmehr nur der Versuch sein soll, „eine Versammlung, die mit leichtfertigem, frivolem Sinn auf einen pikanten Ohrenschmaus gespannt ist, in eine ernste Stimmung zu versetzen, aus welcher das Verlangen nach etwas Weiterem hervorgehen könnte,“ das Gelegenheitszeugnis einer peinlichen Situation, in die sich der Apostel durch Abgehen

¹⁾ Vgl. Bethge, „Paulin. Reden in der Apostelgesch.“ 1887. S. 82, Zöckler, Apostelgesch.² S. 268.

²⁾ Vgl. Overbeck in „de Wette“⁴ S. 278, Holzmann im H. K. S. 391, Pfeleiderer, „Urchristentum“² II. S. 615, Clemen, „Paulus“ I. S. 268.

von seiner bewährten Praxis der Anknüpfung an die Synagoge gebracht hat.¹⁾ — Die Apostelgeschichte bietet uns kein sicheres Material für die Frage nach der Missionspredigt des Paulus. Wenden wir uns an das genuine Zeugnis der Briefe! Sobald der Bann der Lehrbegriffe einmal gebrochen war, mußte sich die Aufgabe von selbst stellen, das „Evangelium“ des Paulus, wie es seine Briefe voraussetzen, zu ermitteln. Verschiedene Forscher haben die Andeutungen der Briefe über die Predigt des Apostels gesammelt.²⁾ Aber eine anschauliche Vorstellung von der Art und Weise, wie Paulus seinen Hörern das Evangelium gebracht hat, gewinnt man dadurch noch nicht.

Paulus faßt seine Predigt in Korinth selbst zusammen in die kurze Summa: Jesus Christus, der Gekreuzigte (1. Kor. 2, 2). Das klingt ganz anders wie die Rede in der Apostelgeschichte. Aber wir würden uns selbst betrügen, wenn wir die Aufgabe, die Missionspredigt des Paulus zu ermitteln, mit der Zusammenstellung dessen, was er zu seiner Evangeliumsverkündigung rechnet, für erledigt halten wollten. In die verschiedensten Verhältnisse hat Paulus sein Evangelium hineingetragen. Hellenen und Barbaren, Weisen und Unweisen, Juden und Heiden fühlt er sich verpflichtet (Röm. 1, 14; 1. Kor. 9, 20). Allen gilt das eine Evangelium als einzige Rettungsmacht (Röm. 1, 16; 3, 21 f.). Aber jedem will es auf besondere Weise nahegebracht sein.³⁾ Hier wird deutlich, daß mit der Verkündigung der Heilsbotschaft nach ihrem zentralen Inhalt die Aufgabe des Missionars noch nicht getan ist. Die Herzen müssen bereitet werden, um Jesus Chri-

¹⁾ So Schmidt, „Die Apostelgesch. unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit“ I. 1882. S. 510, ähnlich Th. Zahn, „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche“² 1898. S. 70 ff., besonders S. 75, Grau, „Beweis des Glaubens“ 1890. S. 206.

²⁾ Vgl. Joh. Müller, „Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden“ I. 1898. S. 79 ff., A. Seeberg, „Der Katechismus der Urchristenheit“ 1903 (wo S. 154 auf Müller verwiesen), Th. Zahn, Einleitung² II. S. 167. Anm. 3. ³⁾ Vgl. 1. Kor. 9, 20.

stum, den Gekreuzigten, aufzunehmen als Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Der Apostel muß erst eine Anknüpfung suchen für seine Botschaft, wenn sie nicht wirkungslos verhallen soll, er muß erst eine Brücke schlagen zwischen dem Menschen und der Heilsverkündigung.

Jesus Christus, der Gekreuzigte. Gekreuzigt? Warum? Zur Versöhnung der Welt. Warum mußte die Welt versöhnt werden? Wer ist der Gott, der in ihm die Welt mit sich selber versöhnte (2. Kor. 5, 19)? Alle die Voraussetzungen, die der jüdische Glaube in der Missionspredigt an Juden schon bot, mußten bei Heiden erst geschaffen werden, um das Evangelium den Hörern als das, was es ist, die Botschaft des lebendigen Gottes an eine sündenverlorene Welt (2. Kor. 5, 20), überhaupt erst verständlich zu machen. Bei dem Juden seinerseits mußten diese Voraussetzungen, der Gottesbegriff und die Sündenkenntnis, oft erst zur Anerkennung und Geltung gebracht werden. So gewiß man nicht eine doppelte Missionsrede des Paulus statuieren wird, eine allgemein monotheistische und eine spezifisch christliche Predigt, so sicher wird man doch von der eigentlichen Heilsbotschaft eine erste vorbereitende Einwirkung auf den Hörer zu unterscheiden haben. — Was man an Andeutungen der Missionspredigt in den Briefen des Paulus bisher schon zusammengebracht hat, führt auch schon auf eine solche Unterscheidung hin. Oder sollte wirklich die Gerichtsankündigung als eschatologisches Moment nach regelrechtem dogmatischem Fortschritt der Verkündigung des Retters vom kommenden Zorngericht (1. Thess. 1, 10) erst nachgefolgt sein?¹⁾ Offenbar gehört das Zorngericht zu dem Hinweis auf das allgemeine Verderben und hat seine Stelle im unmittelbaren Anschluß an die Verkündigung des einen lebendigen Gottes, der durch seiner Boten Mund jetzt alle Welt zur Buße ruft, nachdem er lange genug der traurigen Verirrung der Heiden

¹⁾ Vgl. so Müller a. a. O. S. 109, auch Weinel, „Paulus“ S. 146/147.

zugesehen hat. Von dem eigentlichen Evangelium heben sich diese Voraussetzungen desselben deutlich ab.

Von hier aus wird die areopagitische Rede verständlich. Daß dieselbe kein spezifisch „paulinisches“ Gepräge trägt, ist kein Zeugnis wider ihre Echtheit, ergibt sich vielmehr aus der Aufgabe des Missionars. Wenn man sich dieselbe vergegenwärtigt, wird man sich dem Eindruck der geschichtlichen Wahrheit bei jener Rede nicht entziehen können. Ein erfreuliches Zeugnis dafür ist es, wenn kritische Forscher, welche die Echtheit der Rede glauben bestreiten zu müssen, das Bild, das sie von der Missionsarbeit des Apostels bieten, im ganzen für entsprechend und richtig halten.¹⁾ — Aber andererseits geben dieser Rede die besondere Veranlassung und der besondere Schauplatz ein so einzigartiges Gepräge, daß man sich hüten muß, sie gleich zum Typus der „propädeutischen“ Missionsrede des Paulus zu machen. Und dann verlangt der Bericht der Apostelgeschichte als immerhin sekundäre Quelle zur vollen Anerkennung und Würdigung den festen Standpunkt genuin paulinischer Zeugnisse. Bieten uns die Briefe kein Material für das, was man die propädeutische Missionsrede des Apostels nennen kann?

Am ehesten wird man solches Material noch in den an junge Gemeinden gerichteten Briefen suchen, in denen Paulus Rückblicke auf die Zeit des entstehenden Glaubenslebens wirft. Allein diese Rückblicke, wie sie in verschiedener Art 1. Thess., Gal., 1. Kor. bieten, versprechen für die Frage, wie das Evangelium bei den Menschen seine Anknüpfungspunkte gefunden hat, wenig Ertrag. Denn ihr durch die Natur der Sache bestimmter Zweck ist ja der, Art und Bedeutung des neuen Besitzes hervorzuheben, ob nun die herzliche, dankbare Freude an dem neuen Leben²⁾ oder irgend welche Bedrohung desselben³⁾ dazu drängt. Wo die leben-

¹⁾ Vgl. Holzmann „Neutestl. Th.“ II. 207, I. 460, Weizs., „Ap. Zeitalter“³ S. 97, Harnack, „Die Mission und Ausbreitung des Christentums“ S. 65. Anm. 2. ²⁾ 1. Thess. ³⁾ Gal. vgl. 1. Kor.

schaffende Predigt selbst erwähnt wird, ist sie nach ihrem für den neuen Christenstand bleibend bedeutsamen, zentralen Inhalt charakterisiert.¹⁾ Höchstens aus 1. Theff. 1, 9 f. könnte man für unsere Frage das Seine entnehmen.²⁾

Aber ein anderer Brief, von dem man scheinbar am wenigsten zu erwarten hat, weil er an eine nicht von Paulus gegründete und zudem schon länger bestehende³⁾ Gemeinde gerichtet ist, liefert desto mehr Material für die propädeutische Missionsarbeit des Apostels, der Römerbrief. Daß wir gerade im Römerbrief die unzweifelhaft paulinischen Parallelen für die Areopagrede haben, könnte uns schon einen Fingerzeig geben. Wo man das Bedürfnis empfunden hat, von der ersten Verkündigung des Apostels vor Heiden sich ein anschauliches Bild zu machen, ist man ganz natürlich auf Heranziehung von Röm. 1, 18 ff. gekommen. Sowohl Sabatier⁴⁾ als besonders Weizsäcker in seinem standard-work⁵⁾ haben den ersten Abschnitt des Römerbriefes für die Darstellung der Missionsrede ausgebeutet, neuerdings auch Bernle⁶⁾ und G. Weinel.⁷⁾ Die Exegese hat die ersten Kapitel des Römerbriefes noch kaum in ihrer Beziehung zur Missionswirksamkeit des Paulus gewürdigt. Joh. Müller, der hier entsprechend der herkömmlichen Auffassung im ganzen auch nur ein „durchaus lehrhaftes Gedankengefüge“ und „individuelle religiöse Anschauung des Paulus“ sieht, wagt daher bloß die „Vermutung“, daß die gewaltigen Darlegungen 1, 21 ff. mit ihrer „anschaulich plastischen Verkündigung“ und „lebhaften Bezeugung“ trotz des lehrhaften Gesamtgefüges auf die Missionsrede weisen.⁸⁾

1) 1. Kor. 1, 18. 2, 2; 2. Kor. 5, 15 ff.; 1. Theff. 1, 10.

2) Vgl. Weinel, „Paulus“ S. 143. 3) Vgl. Röm. 1, 8—13.

4) „L'apôtre Paul“ S. 88. 5) Besonders S. 76.

6) „Die Anfänge unserer Religion“ S. 126—129; in der Untersuchung „Der Christ und die Sünde bei Paulus“ trotz der hohen Wertschätzung für Weizsäckers Wert (siehe S. 37 Anm.) nur beiläufige Erwähnung des Abschnittes S. 98.

7) a. a. D. S. 144/145 und 152. 8) a. a. D. S. 90.

Doch gerade die Exegese der ersten Kapitel legt uns nahe, die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus einer Untersuchung zu unterwerfen. Es ist bekannt, daß die Auslegung hier eine Reihe von Problemen bietet: die Hornesoffenbarung 1, 18 ff., die Anknüpfung von 2, 1 ans Vorige, die merkwürdige Mittelstellung der Übergangsverse 2, 1 ff., die Proklamierung des Werkegerichts in 2, 5 ff., die Abzielung der persönlichen Apostrophe in Kap. 2, die Bedeutung des Abschnittes 3, 1 ff. — lauter Fragen, die gleich wichtig für das Verständnis, wie schwierig sind. Sollte auf alle diese Fragen von einem neuen einheitlichen Gesichtspunkt der Auslegung nicht vielleicht neues Licht fallen? Kann es zufällig sein, daß wir in Röm. 1 die Materien finden, die wir nicht nur nach Act. 17, 22 ff., sondern aus allgemeinen Erwägungen heraus für die propädeutische Missionsrede des Apostels postulieren müssen?

Damit ist unsere Aufgabe bestimmt und gerechtfertigt. Es empfiehlt sich nur noch, einen kurzen Ausblick auf den Gang der Untersuchung zu tun. Ist der Gesichtspunkt der Missionspraxis wirklich in Röm. 1, 18—3, 20 von Bedeutung? Wir haben zunächst heuristisch den Standpunkt des Apostels in diesem ersten Teil seines Briefes festzustellen. Die mancherlei Schwierigkeiten, mit denen die Exegese hier zu tun hat und die auf die Besonderheit und Eigenart der Erörterung hinweisen, bilden den gegebenen Ausgangspunkt für die Untersuchung der einzelnen Abschnitte. Wenn durch diesen ersten heuristischen Teil der Standpunkt des Apostels bestimmt und wirklich als der des Missionars erwiesen ist, wird in einem zweiten Teil durch positiv-thetische Darlegung der religiös-sittlichen Erweckung, wie sie sich nach den Ausführungen des Paulus darstellt, das Ergebnis des ersten zu bewähren sein. Wenn Paulus Röm. 1, 18 ff. aus seinen Missionserfahrungen heraus spricht, muß sich sein Verfahren daraus entwickeln und durch die besonderen Aufgaben des Missionars verständlich machen lassen. Aber damit ist unsere Aufgabe noch

nicht erschöpft. Bis hierher haben wir es nur mit Kap. 1 und 2 zu tun. In 3, 1 ff. ist die vorangehende Erörterung so notwendige Voraussetzung, daß ein lebendiges Verständnis erst nach vollständiger Klarstellung der Ausführungen von Kap. 1 und 2 möglich erscheint. Um so entscheidender ist dann aber die Bewährung, welche die im vorigen herausgearbeitete These hier finden kann. Die exegetischen Schwierigkeiten, die sich in 3, 1 ff. häufen, geben genügend Anlaß, ihren Wert zu erproben. Das Erste wird darum auch hier eine heuristisch-analytische Untersuchung sein, welche an den Beweisgang des ersten Teils sich anschließt. Aber wenn dadurch der exegetische Tatbestand von Röm. 3, 1 ff. festgestellt ist, wird auch die positiv-thetische Darstellung des zweiten Teiles zum Abschluß zu bringen sein. Welches ist das Ziel, dem der Apostel in dem Abschnitt 1, 18—3, 20 zusteuert? Nach dem Bisherigen wird es als Ziel der propädeutischen Einwirkung herauszustellen und zu würdigen sein, aber damit gerade auch, wenn anders der Zusammenhang der Darlegungen Röm. 1, 18—3, 20 mit der Missionspraxis wirklich ein innerlicher und in der Sache gegebener ist, in seiner Bedeutung für den Gesamtzusammenhang des Briefes klar werden. So ist an der Hand der abschließenden und überleitenden Erörterung 3, 1 ff. der Zusammenhang des ersten propädeutischen Hauptteils mit der Missionspraxis des Apostels abschließend darzutun.

Erster Hauptteil.

Der Standpunkt des Apostels in Kap. 1, 18–2, 29.

Die Beziehungen von Röm. 1–3 zur Missionspraxis des Paulus bilden den Gegenstand dieser Untersuchung. Läßt sich wirklich von solchen reden? Sind sie für die Darlegung des Apostels von Bedeutung? Wir suchen zunächst rein heuristisch-analytisch den Standpunkt des Apostels in 1, 18 ff., 2, 1 ff. zu ermitteln. Die Aufgabe wird uns erleichtert werden durch eine kurze vorläufige Orientierung über den ganzen zur Verhandlung stehenden Abschnitt. — Was soll die Darlegung von der Offenbarung des göttlichen Zornes¹⁾ und der Verhaftung des ganzen Menschengeschlechtes²⁾ unter das gerechte Gericht Gottes?³⁾ Sie gibt sich offenbar als Unterbau, als Vorbereitung für die Darlegung der Gottesgerechtigkeit.⁴⁾ Aber wie erfüllt sie diese Aufgabe? Durch eine lehrhafte Entwicklung? Von den eigentlich lehrhaften Darlegungen gerade über das Thema der menschlichen Sündenverlorenheit⁵⁾ hebt sie sich deutlich ab. Es ist charakteristisch, daß Pfeleiderer im „Paulinismus“ für die Darstellung der menschlichen Sünde von Röm. 1, 18 ff. glaubt absehen zu dürfen.⁶⁾ Wenn hier aber nicht die rechte Grundlage für die positive Heilsentwicklung zu finden ist, warum hat Paulus denn nicht auch mit einer Entwicklung des verhängnisvollen Zwiespalts zwischen der ‚σάρξ‘ und dem ‚ἔσω ἄνθρωπος‘⁷⁾ oder mit einem großartigen Überblick über die Königsherrschaft von Sünde und Tod im Stil

1) 1, 18. 2) 3, 9. 19. 3) 2, 6. 4) 3, 21, vgl. das γὰρ 1, 18. 5) Röm. 5, 12 ff.; 7, 7 ff. 6) „Paul.“¹ S. 35–36. 7) Röm. 7.

von Röm. 5, 12 ff. begonnen? Baur führt in seiner „Neutestamentlichen Theologie“ neben der religionsgeschichtlichen Betrachtung und dem „anthropologischen“ Beweis an erster Stelle den „empirischen“ Beweis für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Gesetzeswerke an, den er in den zwei ersten Kapiteln des Römerbriefes niedergelegt findet.¹⁾ Was ist das Charakteristikum dieses „empirischen“ Beweises? Als empirischen Beweis gibt sich doch wohl auch der „anthropologische“ mit seiner ergreifenden Schilderung des innern Zwiespalts. Was bedarf es noch des „äußern“ empirischen Beweises, wenn dieser „innere“ Erfahrungsbeweis²⁾ die Tatsache der Sündenverlorenheit viel tiefer begründet? Wie kann jener gar noch die erste Stelle einnehmen?³⁾ Daß Paulus ihm diese Bedeutung zumißt, kann nicht zufällig sein. Mit diesem „Beweise“ muß es eine besondere Verwandtnis haben, und es ist nicht schwer zu sehen, welche.

Wie ist Paulus zu seiner „Lehre“ von der ,σάρξ‘ und ihrem fundamentalen Gegensatz zu allem Pneumatischen gekommen? Auch wenn man in der ,σάρξ‘-Theorie ein durchaus hellenistisches Element erblickt, wird man zugeben müssen, daß ihr eine Erfahrung des eignen innern Lebens zugrunde liegt. Diese Erfahrung kann auch nicht ganz individuell sein. Pauli Äußerungen setzen unverkennbar voraus, daß die Christen alle eine lebendige Kenntnis von der ,σάρξ‘ haben.⁴⁾ Wie sind sie zu dieser Kenntnis gelangt? Doch nicht durch die „Theorie“, die eben nur der Erfahrung zum Ausdruck dient! Was hätte Paulus wohl erreicht, indem er mit seiner ,σάρξ‘-Doctrin, sowie er sie uns später dargelegt hat, vor die Menschen hintrat! Der „anthropologische“ Beweis, wie viel mehr der „religionsgeschichtliche“ Beweis mit seiner Gesamtschau weisen eben auf einen früheren „Beweis“, der zu der grundlegenden inneren Erfahrung erst hinführt. Diese

¹⁾ Neutestamentl. Th. 1864. S. 135 ff., vgl. Weijß. a. a. D. S. 124.

²⁾ Vgl. Weijß. 124. ³⁾ Baur S. 142. ⁴⁾ Vgl. 3. B. Gal. 5, 17.

Erwägungen sind geeignet, auf die rechte Würdigung der Darlegungen Röm. 1 und 2 vorzubereiten.

Deutlich tritt deren eigentümlicher Charakter besonders Röm. 2 hervor. Paulus verläßt scheinbar die objektive Darstellung und wendet sich mit ganz persönlicher Apostrophe an den Menschen.¹⁾ Im weiteren Verlauf kennzeichnet er sein Gegenüber durch direkte Namennennung: B. 17. Das ganze Kapitel ist von der persönlichen Verhandlung beherrscht.²⁾ Wir meinen fast, Paulus und den Angeredeten Auge in Auge gegenüberstehen zu sehen. Was soll diese persönliche Apostrophe? Mit der formellen Erklärung „rhetorische Figur“³⁾ ist für das wirkliche Verständnis nichts gewonnen.

Die Exegese hat sich dem besonderen Charakter dieses Abschnitts nicht ganz verschließen können. Es ist ein Fremder, den der Apostel vor sich hat, gar nicht geneigt, seine Autorität von vornherein anzuerkennen.⁴⁾ Der Apostel redet auf ihn ein, hält ihm Tatsachen vor,⁵⁾ sucht ihm Folgerungen abzunötigen.⁶⁾ Wovon erwartet er die Anerkennung seiner Behauptungen? Man hat mehrfach die Beobachtung gemacht, daß es Gewissensappelle und Gewissensurteile sind, auf die der Apostel seine Argumentation aufbaut.⁷⁾ Paulus will, so hören wir zu 2, 8 bei Philippi,⁸⁾ den natürlichen Menschen schrecken und zur Sündenkenntnis leiten, ähnlich äußert sich Calvin über den Sinn der Ausführungen von Kapitel 2.⁹⁾ Das Ziel kann natürlich nur das Verlangen nach dem Heil, — der Glaube sein.¹⁰⁾ B. Weiß sagt in einer Anmerkung zu 2, 17¹¹⁾ geradezu, Paulus lege hier

¹⁾ 2, 1 ff. ²⁾ B. 1, 3, 4, 5, 17—24. ³⁾ Vgl. Weißf. a. a. D. S. 413, Schott, „Der Römerbrief“ 1858. S. 189. ⁴⁾ Vgl. Otto, „Kommentar“¹ 1886. S. 150, 155, 156. ⁵⁾ 2, 17 ff., 2, 1. 2. ⁶⁾ 2, 17—23; vgl. Hofmann S. 68. ⁷⁾ Calvin, „Epistulae“ . . . 1831. I. S. 19, 23; Bengel zu 2, 8; Philippi² S. 40; Hofmann S. 46; Otto¹ S. 177; Godet, Kommentar, deutsch² 1892. I. S. 152. ⁸⁾ S. 48 vgl. Meyer⁴ S. 92 zu B. 9. 10. ⁹⁾ S. 23 zu 2, 14. 15. ¹⁰⁾ Calvin, *ibid.*, vgl. auch Schlatter, Römerbrief⁴ S. 46 und 34/35. ¹¹⁾ Meyer⁹ S. 123.

die Voraussetzungen seiner Heilsbotschaft dialektisch dar, so „wie er gewohnt war, sie in der Missionspredigt an Juden auszuführen.“ Weinel verwertet die Stelle direkt in seiner Darstellung der Missionsrede.¹⁾ Feine²⁾ bestimmt sogar die „traditionelle Anschauung“ dahin, daß nach ihr Paulus „die Absicht habe, aus dem Grunde den Heiden wie den Juden zu überführen, daß er vor Gottes Richterstuhl das Haupt beugen müsse, um den Schlag der Verdammung zu empfangen, damit so die Glaubenshindernisse beseitigt und der Mensch bis unmittelbar an die Schwelle des Glaubens geführt werde.“ Als notwendige Voraussetzung liegt diese Anschauung allerdings vielfach der Auslegung zugrunde, direkt ausgesprochen findet sie sich aber nur in gelegentlichen Äußerungen, die als solche allerdings besonders deutliche Zeugnisse für die unwillkürlich sich aufdrängende Eigenart des Abschnittes sind.

Aber alle diese Sätze Pauli stehen doch in einem Brief an eine christliche Gemeinde, sie richten sich an einen Leserkreis, dessen christlichen Glaubensstand der Apostel selbst mit dankerfüllten Worten anerkennt.³⁾ Da Paulus an Christen und für Christen schreibe, kann man wieder argumentieren hören,⁴⁾ so könne man den Appell an den Menschen in 2, 1 nicht damit erklären, daß der eigentlich Gemeinte, nämlich der Jude, sich in seinem Gewissen getroffen fühlen müsse. Konsequenterweise gelangt man von hier aus dazu, im Angeredeten selbst den Christen zu sehen. Und sollte sich vielleicht die Argumentation Pauli wirklich so verstehen lassen? Der Versuch ist in der Tat gemacht. In scharfsinniger Durchführung und Ausbildung eines schon bei Klostermann⁵⁾ vorhandenen Ansatzes hat W. Bleibtreu⁶⁾ den ersten Teil des Römerbriefes als eine Art „Bewußtseinstheologie“⁷⁾ gefaßt,

¹⁾ a. a. O. S. 152. ²⁾ „Der Römerbrief“ 1903. S. 86 und 87.

³⁾ 1, 8. 12. ⁴⁾ Hofm. S. 46 gegen Phil. S. 48.

⁵⁾ „Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes.“ Gotha 1881. S. 41 und S. 30. ⁶⁾ „Die drei ersten Kapitel des Römerbriefes.“ Göttingen 1884. ⁷⁾ S. 93, vgl. S. 45 und 85.

als Selbstreflexion des christlichen Bewußtseins, das sich von dem „fide“ aus das „sola fide“¹⁾ gegenüber der vermeintlichen Bedeutung des Gesetzes für Bußerfahrungen²⁾ und sittliches Leben³⁾ klar mache. Man braucht nicht auf alle Künstlichkeiten einzugehen, zu denen Bleibtrens scharfsinnige Exegese führt; man braucht sich auch nicht erst auf den sekundären Charakter der nach ihm hier verhandelten Fragen zu berufen — der Verfasser empfindet ihn selbst, wenn er schließlich⁴⁾ aus dem Sekundären, der Unabhängigkeit des Christen vom Gesetz in bezug auf Buße und Heiligung, das Primäre, die zentrale Unabhängigkeit vom Gesetz in der Heilsbeschaffung, mit Hilfe eines Schlusses a minori ad maius zu gewinnen sucht.⁵⁾ Die ganze Deutung scheidet an den unmißverständlichen Versen 2, 1 und 2, 17. Oder sollte 2, 1 wirklich nur besagen wollen, daß dem Christen, und zwar nicht als „Gesetzeskundigem“, sondern „schon als bloßem Menschen“, seine natürliche Verdammlichkeit feststehe?⁶⁾ Noch unnatürlicher wird die Abstraktion 2, 17 ff. Hier soll sich der Christ sagen, daß Jude sein, wozu er durch Annahme des Gesetzes für sein sittliches Leben vielleicht neigt, also Gesetzesbesitz und jüdische Sündenverderbnis notwendig zusammengehören, so daß demnach auch er das eine nicht ohne das andere haben könnte!⁷⁾

Es ist schlechterdings unmöglich, in Kap. 2 das glaubensgewisse christliche Bewußtsein selbst direkt angesprochen sein zu lassen.⁸⁾ An den Christen wendet sich Paulus nicht, aber ein Jude steht ihm in seinem Leser doch auch nicht gegenüber. Würde sich das Rätsel nicht lösen, wenn Paulus zwar nicht einen eigentlichen Juden, aber auch nicht einen eigentlichen Christen in seinem Sinn, d. h. aber einen Judenchristen in seinem Leser vor sich hätte? Neben

¹⁾ Vgl. S. 90 und 120. ²⁾ 1, 18 ff.; Bl. S. 45 ff. ³⁾ 2, 9 ff.; Bl. S. 70 ff. ⁴⁾ S. 111 ff. ⁵⁾ S. 122. ⁶⁾ S. 64. ⁷⁾ Vgl. 81 ff.

⁸⁾ Es ist nicht zu verwundern, daß Feine, nach dem in dem ganzen Abschnitt 1, 18—3, 20 der christliche Standpunkt der Leser vorausgesetzt ist (a. a. O. S. 87), für Kap. 2 nach einer besonderen Erklärung zu suchen sich gedrängt fühlt (siehe unten S. 69).

einzelnen andern¹⁾ haben besonders die Vertreter der Tübinger Schule Röm. 2 an und zugleich wider judenchristliche Leser gerichtet sein lassen. Diese bestimmte Beziehung auf den Leserkreis wird noch enger durch die auch sonst²⁾ vertretene Annahme, Paulus argumentiere von einer vorchristlichen, aber seine judenchristlichen Leser eben noch beherrschenden Anschauung, dem Vereltungsgedanken, aus. In äußerst scharfsinniger Weise hat Lüdewann in seiner „Anthropologie des Apostels Paulus“³⁾ diese Erklärung für die ersten Kapitel des Römerbriefs von einer Gedankenentwicklung des Paulus im Kampf gegen die Judaisten aus zu begründen gesucht. Die Grundlage der exegetischen Erklärung bildet diese Anschauung bei Lipsius.⁴⁾

Man könnte gegen dieselbe zunächst einwenden, daß der Abschnitt 1, 18—32 in seiner selbständigen Bedeutung nicht gerüchdigt werden kann, wenn uns in Kapitel 2 die Leser in so prägeprägter Gestalt entgentreten. Als bloße „Folie“,⁵⁾ als vorläufige Spiegelung“⁶⁾ ist er doch recht überflüssig.⁷⁾ Denn daß Gottes Zorn auf der Heidenwelt laste, ist für den Juden selbstverständlich. Der Blick auf jene wird bei ihm auch kaum dem Erkenntnis eigener Zornverfallenheit dienen, sondern viel eher sein entgegenesetztes, selbstgerechtes Urteil stärken. Als „Zugeständnis des Judentum“ aber⁸⁾ könnte der Abschnitt doch nur dann den gewünschten Erfolg haben, wenn Paulus das heidnische Sündenverderben den Juden zuliebe so übertrieben schwarz aus-

1) Michelsen, Th. St. Krit. 1873, S. 334 f.; Boehmer, „Des Apostels Paulus Brief an die Römer.“ Bonn 1892. S. 16.

2) Vgl. unten S. 40. 3) 1872. Vgl. S. 203, 206.

4) „Handkommentar“, vgl. auch Holsten, Jahrb. für prot. Theol. 1879. 95 ff., bes. S. 100, Hilgenfeld, „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.“ 1892. 326.

5) Baur, „Theol. Jahrb.“ 1857. S. 68; „Neutest. Theol.“ S. 135.

6) Vgl. Meyer⁴ S. 83, 84.

7) So auch Feine, „Der Römerbrief“ 1903. S. 11, 26.

8) Baur, „Paulus“¹ S. 350. Vgl. auch Mangold, „Der Römerbrief.“ 84. S. 310.

malte, daß die anstößige Gleichheit der Zornverfallenheit für Heiden und Juden damit fast wieder aufgehoben würde, und das wird man einem Paulus doch nicht zutrauen. Das aus der selbständigen Bedeutung von 1, 18 ff. sich ergebende Bedenken wird natürlich noch viel stärker, wenn man mit Recht die jüdische Adresse in 2, 1—6 anzweifeln kann.¹⁾ Die ganze Auffassung erweist sich überhaupt als eng zusammenhängend mit der Hypothese vom wesentlich judenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde, gegen die sich bekanntlich aus dem Briefe selbst die gewichtigsten Bedenken erheben. Aber auch abgesehen von diesen Einwänden, die man leicht noch vermehren könnte,²⁾ wird man die obige Auffassung schon deshalb nicht annehmen, weil sie das Problem von Kap. 2 nicht löst. An entscheidenden Stellen wie 2, 1. 3. 12³⁾ und besonders 2, 17 ff. geht die Beziehung auf Judenchristen notwendig in die Brüche; dazu ist hier der vorchristliche Standpunkt der Angeredeten zu deutlich.⁴⁾ Boehmer⁵⁾ wie Lipsius⁶⁾ können denn auch nicht umhin, in 2, 17 „zunächst“ den Juden angeredet sein zu lassen. Damit kommen wir doch wieder auf denselben Tatbestand wie ohne die judenchristliche Deutung, daß nämlich der Angeredete und der Leser nicht identisch sind. Eine Verwandtschaft muß allerdings bestehen, sonst könnte der Gewissensappell an den Fremden nicht für den Leser beweisend sein. Die Art dieser Beziehung und damit die Lösung der Frage wird sich ergeben, wenn wir den Charakter dieses Beweises noch etwas näher ins Auge fassen.

Was will Paulus mit der persönlichen Wendung in Kapitel 2? Nach Lipsius sucht er das judenchristliche Bewußtsein

¹⁾ Siehe unten S. 42 ff.

²⁾ Anzuführen wäre z. B. noch die Unvereinbarkeit des Lobes 1, 8. 12 mit dem angeblichen Stand der Leser oder des Akkommodationsverfahrens mit der sittlichen Lauterkeit des Apostels (2. Kor. 2, 17; 4, 2).

³⁾ Vgl. dazu Kähler, Stud. Krit. 1874. S. 271 gegen Michelsen.

⁴⁾ Gegen Hilgf. a. a. D. S. 328. ⁵⁾ a. a. D. S. 24.

⁶⁾ H. K.¹ S. 67, 91; 2. Aufl. S. 73, 105.

über sich selbst hinauszuführen. „Daß der Besitz des Gesetzes, der Beschneidung, der Verheißungen Gottes für sich allein dem Volke nichts hilft, muß auch der Judenchrist anerkennen, ebenso wie er die Tatsache einräumen muß, daß keiner das Gesetz wirklich erfüllt, der Besitz des Gesetzes also die Übertreter ihrer Schuld und Straffälligkeit vor Gott überführt.“ Nur die Folgerungen, welche Paulus daraus mit Hilfe der andern jüdischen Begriffe wie zurechnende Gerechtigkeit usw. zieht, nämlich „die Rechtfertigung aus dem Glauben, ohne Gesetzes Werk,“ und alles, was daraus sich ergibt, besonders natürlich „die Herabsetzung des Gesetzes, welches nur Zorn bewirken, nicht das messianische Erbe vermitteln kann“, — „nur diese Folgerungen treten zu dem jüdisch-christlichen Bewußtsein in Widerspruch.“¹⁾ Worauf gründet sich nun aber das Recht dieser Folgerungen? Daraus, daß der Besitz des Gesetzes „für sich“ nichts hilft, daß es also „operibus“ nicht geht, ergibt sich noch nicht die Falschheit der Addition „fide et operibus“. Wie erschließt sich das Bewußtsein von der gänzlichen Untüchtigkeit des Gesetzes zur Heilsbeschaffung und die Erkenntnis seines wahren Zweckes?²⁾ Mit einem einfachen folgernden Beweisverfahren läßt sich dies Ziel kaum erreichen. Schott hat die richtige Beobachtung gemacht, daß Paulus keine allgemeine Darlegung des jüdischen Sündenverderbens gibt — wie könnte er das auch so, daß objektiv all und jeder darunter befaßt wäre!³⁾ Aber Schott tut unrecht, daraus zu folgern, daß Paulus nur aus dem Sündigen einiger Juden die gleiche prinzipielle Stellung von Juden und Heiden zum Gericht, das eigentliche Thema des Abschnittes,⁴⁾ erweise.⁵⁾ Von Bedeutung wird die prinzipiell gleiche Stellung zum Gericht erst, indem sie den Obersatz bildet für die Ermittlung des tatsächlichen Werts oder Unwerts des Gesetzes hinsichtlich der Heils-

1) H. K.¹ S. 72, 2. Aufl. S. 81. 2) Röm. 3, 20.

3) Bgl. a. a. D. S. 174. 4) S. 165. 5) S. 174, 177.

beschaffung, woraus sich Aufgabe und Bedeutung des Gesetzes dann von selbst ergibt. Dem Obersatz aber die Anwendung auf die tatsächlichen Verhältnisse zu geben und seine Bedeutung damit herauszustellen, ist Sache des individuell-persönlichen Gewissensurteils, und darauf zielt der Hinweis auf offenbare jüdische Sünden, den das Gewissen des einzelnen als die hier allein entscheidende Instanz individuell auszugestalten hat.¹⁾

Wie kommt es zu der rechten Gesetzeserkenntnis, wie Paulus sie 3, 20 abschließend formuliert hat? Wie ist er selbst dazu gelangt? Durch die tiefe Erfahrung von der gänzlichen Untüchtigkeit des Gesetzes zum Heilserwerb, die ihn zu Christus geführt und ihm von hier aus die wahre Bestimmung des Gesetzes erschlossen hat. Durch das Gesetz ist er dem Gesetz gestorben.²⁾ Nur durch den radikalen Bruch mit der Gesetzesgerechtigkeit geht der Weg zur rechten Erkenntnis der göttlichen Heilsökonomie, und dieser Bruch erfolgt nur so, daß man im eigenen Erleben der Verdammungswürdigkeit des Lebens unter dem Gesetz inne wird. Die Alternative: hier Gesetz, dort Christus, hier Werk, dort Glaube ist in ihrer für Paulus so entscheidenden Exklusivität allein durch persönliche Erfahrung zu begreifen. Des Apostels eigene Entwicklung zeigt es, kann es bei seinen Christen anders sein?³⁾

Von hier aus verstehen wir das Verfahren der grundlegenden negativen Beweisführung. Der Apostel hat allerdings einen Fremden vor sich, einen Juden, der die rechte Gesetzeschule

¹⁾ Daß mit dem Nachweis prinzipiell gleicher Stellung zum Gericht Pauli Zweck erst zur Hälfte erreicht ist, hat auch Holtken erkannt, der deshalb (a. a. O. S. 122) in 3, 9 ff. die bisher mehr stillschweigend vorausgesetzte gleichmäßige Allgemeinheit der Sünde bei Juden wie Heiden ausdrücklich bewiesen werden läßt, wobei man freilich nicht einsieht, wie die einfach behauptende Anlage in Schriftworten, die gar nicht notwendig vom Juden auf sich zu beziehen sind (vgl. 3, 19), bei demselben mehr erreichen soll als die Einschränkung eines speziellen Schriftwortes 2, 24 durch die eindringlichen Fragen 2, 17 ff.

²⁾ Gal. 2, 19. ³⁾ Vgl. Schlatter, „Der Glaube“³ S. 342.

noch nicht durchgemacht hat, der noch in ungebrochenem Vertrauen auf den äußern Gesetzesbesitz und sein Zeichen sich aller wirklichen Gesetzeszucht entschlägt. Paulus wendet sich an sein Gegenüber, als ob er ein hartes Herz mit wuchtigen Schlägen zu bearbeiten hätte. Es ist eine kleine Szene aus seiner Missionswirksamkeit, in der er so oft die Tür des Herzens für seine Botschaft erst gewaltsam zu sprengen suchen mußte.¹⁾ Und dennoch schreibt er für Christen und hat Christen im Auge, wenn er sich in direkter Apostrophe an den Unbefehrten wendet. Denn eben den Zweck seines Schreibens, in den Lesern das Verständnis des Evangeliums zu fördern,²⁾ konnte er nur dadurch erreichen, daß er ihnen zuerst die grundlegende Erfahrung der Zornverfallenheit vorführte, wie er sie behufs rechter Aufnahme seiner Botschaft in seiner Missionswirksamkeit zu wecken hatte. Und für seine Leser war dies Verfahren „beweiskräftig“, weil sie diese Erfahrung ja selbst irgendwie gemacht haben mußten. Wenn sie auch nicht gerade aus demselben Herzensstand herausgerissen sein mögen durch ihre Befehrung, den Paulus bei seinem Gegenüber anzugreifen hat, so ist doch der Widerstand gegen das Eingeständnis der eignen Verdammlichkeit irgendwie in ihrer aller Herzen zu überwinden gewesen. So hat der an den Juden gerichtete Abschnitt für alle Leser seinen Wert, nicht nur für die, welchen etwa die hier speziell vorausgesetzte Herzensbeschaffenheit persönlich durchaus nicht fremd war.³⁾ Die eine grundlegende Erfahrung, auf die jene Apostrophierung abzielt, mußten alle Christen gemacht haben. Weil sie von so entscheidender Bedeutung für die christliche Heilserkenntnis ist, darum hat der Apostel ein Interesse

¹⁾ Vgl. oben S. 12/13 Weiß und Rähler, Theol. Stud. u. Krit. 1874. S. 267.

²⁾ 1, 16. 17; vgl. 1, 11.

³⁾ Darnach bemißt sich die Kraft von Hilgenfelds Einwand gegen die Beziehung auf Juden, es liege dann eine ganz unverständliche Dellektion an Fernstehende vor, die nicht einmal an den „zum Fenster hinaus“ gehaltenen Reichstagsreden ein Analogon hätte (a. a. O. S. 326, 328)!

daran, sie den römischen Gläubigen in verschiedenen Formen, mit all den Widerständen, die dabei zu überwinden waren, vorzuführen, um dadurch ihre eigne Erfahrung, soweit sie nicht durchgreifend genug gewesen sein möchte, zu vertiefen. So weist uns der Abschnitt von selbst weiter. Paulus handelt nicht nur mit oder von verstockten Juden in seinem ersten negativen Teil. Die Verhandlung mit dem Juden hat uns den rechten Standpunkt für die Würdigung dieses Teils erschlossen; wir sehen, ob und wie er sich für die andern Abschnitte bewährt.

Wir sind gewohnt, im ersten Kapitel von Vers 18 an die geschichtliche Entstehung des Heidentums geschildert zu sehen. Sofern in dieser Schilderung des Apostels Anschauung vom Heidentum niedergelegt ist, wäre man berechtigt, daraus für die Art, wie Paulus den Heiden gegenübergetreten ist, das Seinige zu entnehmen, auch wenn der Abschnitt im übrigen von der Missionsrede des Paulus ganz unabhängig wäre.¹⁾ Aber wie man leicht zeigen kann, findet in der That ein enger Zusammenhang statt.²⁾ Man hat nicht unbeachtet gelassen, daß die Ausfagen, die der Behauptung eines ursprünglichen Wahrheitsbesitzes der Menschheit zur Begründung dienen, präsentisch gefaßt sind.³⁾ Hofmann läßt darum die Unentschuldbarkeit der Heiden auf gegenwärtiger, immer neuer Verleugnung der Gotteserkenntnis beruhen und erklärt die historische, vergangenheitliche Darstellung in B. 21 von dem Zeitpunkt aus, wo die Heiden „in dem Falle sind, etwas zu ihrer Entschuldigung

¹⁾ Vgl. oben Sabatier, Weizl., Wernle, Weinel S. 7.

²⁾ Dieser Zusammenhang ist mit der allgemeinen Erwägung, mit der Rogge seine Untersuchung über „die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittlichen Charakter des Heidentums“ (I. Programm Fürstenwalde 1887. S. 2) einleitet, daß der Heidenapostel als rechter Erzieher mit dem Wesen seiner Zöglinge wohl vertraut sei, in seiner Innigkeit kaum geahnt.

³⁾ 1, 19 f. Vgl. Rogge a. a. O. S. 21, 30.

sagen zu können.“¹⁾ Schlatter legt seiner ganzen Erklärung die Annahme einer steten Wiederholung der Abfallsgeschichte zu gründe.²⁾ Weiß findet zwar die Erklärung von Hofmann sehr künstlich und sieht den Abfall des Heidentums von dem ursprünglichen Monotheismus als abgeschlossene Tatsache geschildert, aber auch nach ihm setzt der Apostel B. 19 f. voraus, daß jene Selbstoffenbarung Gottes immer noch den Menschen unentschuldigbar macht.³⁾ Philippi, der mit Weiß in der Darstellung eine historische Entwicklung findet, schreitet sogar bis zu der Behauptung fort, daß die „richtige Gottesidee dem Heidentum in der Tat stetig beimohne,“⁴⁾ und möchte daher von einer stetig sich fortsetzenden Verdunkelung des durch Natur- und Vernunftoffenbarung stetig vermittelten Gottesbewußtseins reden.⁵⁾ Selbst Beck, der die Entstehung des individuellen Heidentums strengstens von der historischen Entwicklung ferngehalten wissen will, muß doch anerkennen, daß auch die erstere, wie die letztere, immer noch zu ihrem Ausgangspunkt die Naturoffenbarung habe.⁶⁾

Diese Äußerungen können auf die Eigenart des Abschnittes vorbereiten. Wenn die Schilderung auch deutlich B. 21 ff. eine große geschichtliche Entwicklung zum Gegenstand hat, da die zeitliche Unterordnung des ‚διότι κτλ.‘ B. 21 ff. unter den Finalsatz B. 20 die Selbstständigkeit der mit ‚διότι‘ beginnenden Darstellung gegen sich hat und zudem bei der zeitlichen Unterordnung des Finalsatzes unter das in ‚εφανερωσεν‘ ausgedrückte vergangene Tun Gottes die obige Auffassung gar nicht ausschließt, so gewinnt doch gerade so die präsentische Begründung des ursprünglichen Wahrheitsbesitzes besondere Bedeutung. Wir brauchen nicht an die Parallelen der Areopagrede zu denken, wir fragen aus unserm Zusammenhang heraus: wie kommt Paulus zu der Behauptung einer ursprünglich reineren Gotteserkenntnis?

¹⁾ S. 33. ²⁾ S. 34/35.

³⁾ S. 82, Anm. 2; vgl. auch Dishaufen, „Kommentar“ S. 88; Pfeleiderer, „Urchr.“² I. S. 211.

⁴⁾ S. 27; vgl. Lips.² S. 96. ⁵⁾ S. 28. ⁶⁾ Kommentar I. S. 134.

Man hat auf die Bibel verwiesen, aus der er diese Tatsache entnommen habe.¹⁾ Allein die Begründung ist zu charakteristisch. Die biblische Urgeschichte erklärt die Gotteserkenntnis der Urväter ganz anders, als aus der fortlaufenden Naturoffenbarung Gottes. Wozu beruft sich Paulus auf diese? Der Bericht der Bibel mußte ihm doch viel näher liegen, auf ihn mußte ihn auch das Vorbild Jesu weisen, wenn dieses wirklich, wie Feine S. 89 meint, seine Anschauung hier bestimmt. Ja, es ist nicht zu verkennen, daß sich durch diese eigenartige Begründung das Bild von den Anfängen der Menschheit durchaus anders, man möchte sagen viel moderner, gestaltet, als nach dem Bericht der Genesis mit ihren naiven Erzählungen von persönlich-sinnlichem Verkehr Gottes mit den ersten Menschen. Die Wahl dieser Begründung ist darum jedenfalls bezeichnend, mag die präsentische Fassung der Aussage auch unvermeidlich sein, sofern die Naturoffenbarung Gottes eben eine fortlaufende ist.

Dann aber darf man nicht übersehen, daß in B. 19, 20 doch mehr enthalten ist als der Hinweis auf die fortlaufende Naturoffenbarung als Quelle der Gotteserkenntnis. Paulus stellt dies Schauen der unschaubaren Realitäten Gottes als eine gegenwärtig noch mögliche Tatsache hin und sieht deren gottgewollte Bedeutung darin, daß dadurch alle unentschuldbar würden, über welche die Zornesoffenbarung Gottes wegen Unterdrückung der Wahrheit ergehe.²⁾ Erst die Auseinanderlegung der Anklage führt zur Behauptung der wirklichen ursprünglichen Gotteserkenntnis B. 21. Zu jenem Schauen der unschaubaren Eigenschaften Gottes gehört aber mehr als nur das äußere Objekt zur Vermittelung der Anschauung³⁾ und die entsprechende äußere Sinneswahrnehmung, dazu ist vor allem auch ein inneres, geistiges Sehorgan nötig.⁴⁾ Wie kann Paulus auch dieses noch als wenigstens

¹⁾ Rückert S. 53; Beck S. 134; Boehmer S. 13.

²⁾ αὐτοῦς^c B. 20 wie ἐν αὐτοῖς^c B. 19 allgemein.

³⁾ τοῖς ποιήμασιν^c. ⁴⁾ νοούμενα^c.

potentiell in der Heidenwelt vorhanden betrachten? Es ist zu beachten, daß er seine Aussage ganz allgemein faßt und die Fähigkeit, Gott zu erkennen, für eine allgemein menschliche erklärt. Er redet nicht von der Gotteserkenntnis einzelner Philosophen,¹⁾ noch beschränkt er sich gar, wie die alexandrinische Weisheit, darauf, von diesen zu sagen, sie hätten Gott erkennen sollen.²⁾ Seine Behauptung von der reinen Gotteserkenntnis am Anfang der Menschheitsentwicklung hätte an solchen Argumenten auch eine allzuschwache Stütze. Aber wie kann Paulus eine solche Behauptung aufstellen, der doch alle gegenwärtige Beobachtung diametral entgegentzulaufen scheint, wie kann er darauf die Anklage der Unentschuldbarkeit der ganzen Menschheit gründen?

Dieses letzte Moment, das sehr bezeichnend direkt an die Darlegung der Erkennbarkeit Gottes angeschlossen ist, führt uns auf die Lösung des Rätsels. Die Anklage der Unentschuldbarkeit hätte wenig Sinn, wenn Paulus sie nur vor einem dritten, von ihr gar nicht Betroffenen äußerte. Aber 2, 1 sagt uns deutlich, daß Paulus mit seiner Anklage ganz direkt und persönlich an den einzelnen Angeklagten selbst sich wendet. Dann konnte er aber dieselbe nur auf Tatsachen gründen, für die er bei seinem Gegenüber selbst irgendwie auf Anerkennung rechnen durfte. Das war aber weder der Fall, wenn er sich auf ein von demselben durchaus nicht anerkanntes Buch,³⁾ noch auch, wenn er sich etwa auf einige über die Menge sich erhebende Philosophen berufen hätte. Auch der Hinweis auf die äußere Naturoffenbarung Gottes genügte nicht, wenn Paulus nicht sicher sein konnte, daß er im Herzen der Heiden irgendwie Widerhall finden würde. Der Kern des ganzen Nachweises liegt darin, daß jene ihre Verschuldung auf Grund der von Paulus geschilderten Sachlage zugeben mußten, wenn anders sie ehrlich waren. Von hier aus versteht man das Nebeneinander von historischer Darstellung und präsen-

1) Grotius, „annotationes“ 1646, S. 177; vgl. Dillhausen S. 89.

2) „πρώτων“ 13, 3 oder „ποσάτων“ 13, 4. 3) Das Alte Testament.

tischer Begründung. Der Apostel kann das fremde Bewußtsein selbst zum Zeugen aufrufen für die Behauptung, daß die jetzige religiös-sittliche Verirrung nicht der Anfang gewesen sein kann. Gott gibt sein erhabenes Sein auch heute noch in seinen Werken den Menschen kund, und diese selbst müssen dem Boten Gottes auf seinen Appell hin Zeugnis geben, daß Gott ihnen in ihrer Anlage¹⁾ die Erkenntnis seiner Wahrheit möglich gemacht hat. Darum erklärt sich ihre jetzige Verirrung und Verlorenheit nur aus einer großen Schuld.

So kommt Paulus zu einer Behauptung, die durch die modernen religionsgeschichtlichen Forschungen von Männern wie M. Müller, B. von Strauß und Torney, Roth²⁾ in überraschender Weise bestätigt wird. Man könnte es ein unzulässiges, „dogmatisches“ Verfahren nennen, die Grundlagen der Geschichte von der über sich selbst hinausweisenden, in gewissem Sinn eben übergeschichtlichen Gegenwart aus zu gewinnen. Da ist es überaus lehrreich, daß man dies Verfahren — natürlich in einer durch die wissenschaftliche Erörterung bestimmten Form — in den Kreisen jener modernen Forscher zur Ermittlung des rechten Standpunktes für die Forschung angewandt findet. Viktor von Strauß und Torney erschließt in seinem berühmten Aufsatz: „Über einige Vorfragen zur allgemeinen Religionswissenschaft“³⁾ zunächst aus der Tatsache der Religion und des religiösen Lebens überhaupt die Existenz einer „ursprünglichen Gottesidee“ im Menschen, die auf eine ursprüngliche, innerliche, geistige Berührung des Menschen durch Gott zurückweise. Der Nachweis eines anfänglichen Monotheismus in den ältesten Religionen dient dieser Erörterung dann zur Bestätigung.⁴⁾ Mag man das Recht solcher Gedankengänge auch anzweifeln, weil sie ihre durch-

¹⁾ Vgl. *ἐγανέρωσεν* B. 19, *νοούμενα* B. 20.

²⁾ Vgl. auch Mannhardt, „Die Götter d. deutschen u. nordischen Völker“ 1860, S. 19.

³⁾ „Essays zur allgem. Religionswissenschaft.“ 1879, S. 1—74, f. S. 17 f.

⁴⁾ S. 23 ff.

schlagende Kraft erst von einem lebendigen Gottesbegriff aus gewinnen, jedenfalls muß man zugeben, daß Paulus in unserm Abschnitt zu der Behauptung einer ursprünglichen reinen Gotteserkenntnis gelangt von der Gegenwart des natürlichen religiösen Bewußtseins aus. Je weniger solches Verfahren dem Apostel von Haus aus naheliegen konnte, da ihm persönlich sicher das Zeugnis des Alten Testaments vollauf genügte, um so mehr werden wir nach dem Ursprung seiner Beweisführung fragen. Wenn nicht alles trügt, liegt derselbe in der Missionswirksamkeit Pauli, von der wir Röm. 1, 18 ff. einen wichtigen Niederschlag haben. Das Recht, den Abschnitt für die Ermittlung der ersten Verkündigung an Heiden heranzuziehen, ist also aufs beste begründet; der Abschnitt ist eben selbst ganz aus der Missionslätigkeit des Apostels herausgeboren.

Ein interessantes Anzeichen davon haben wir in dem viel erörterten „γνωστόν“ (V. 19) zu sehen. Wie auch die Frage, ob dasselbe im Sinne von „erkannt“ oder von „erkennbar“ zu fassen ist, entschieden wird, die sachliche Bestimmtheit ist jedenfalls gleich: sie ergibt sich aus dem Gegensatz, der dem Apostel offenbar bei dem „γνωστόν“ vorschwebt, dem Gegensatz zu „μυστήριον“, womit er das Evangelium zu kennzeichnen liebt.¹⁾ Vom Standpunkt der christlichen Offenbarung aus entsteht der Unterschied des „γνωστόν“ an Gott von dem „μυστήριον“ seines ewigen Heilswillens oder, wenn man will, der Unterschied zwischen „natürlicher“ Theologie und Heilsoffenbarung, zwischen den allgemeinen Voraussetzungen und dem speziellen Inhalt des christlichen Glaubens. Man könnte an dieser Unterscheidung Anstoß nehmen und die Einzigkeit und Absolutheit der eigentlich offenbarungsmäßigen Gotteserkenntnis dadurch gefährdet sehen. Allein der Anstoß muß schwinden, sobald man die Ausführungen des Apostels in ihrer Eigenart würdigt. Der rationalistische Mißbrauch, der mit der „natürlichen“ Offenbarung getrieben werden

¹⁾ Vgl. Röm. 16, 25; 1. Kor. 4, 1; Ephes. 1, 9; 3, 3. 4. 9; 6, 19; Kol. 1, 26; 4, 3.

kann und je und je getrieben ist, liegt ihm sicher so fern, wie nur je einem Theologen, der die Absolutheit der christlichen Gotteserkenntnis durch Ablehnung aller natürlichen Gotteserkenntnis glaubte wahren zu müssen. Dem Apostel kommt es hier nur darauf an, den religiösen Wahrheitsbesitz, der schöpfungsmäßig den Menschen erschlossen ist und den er darum den Heiden als mißachtetes Erbteil vorhalten kann, für den christlichen Leser kurz zu bezeichnen. Kann er dem Heiden, der nichts von Gott weiß, sagen: Gott ist offenbar, *ἐν ὁμῶν*, indem er ihn auf die Offenbarung der ewigen Macht und Göttlichkeit des Welt schöpfers in seinen Werken hinweist, so muß er vor Christen, welche die volle Offenbarung Gottes nach seinem innersten Wesen in Christo Jesu kennen, jenen Inhalt der „natürlichen“ Gotteserkenntnis in seinem Unterschied von der spezifisch christlichen Gotteserkenntnis kennzeichnen. Daß Paulus diesen Unterschied überhaupt macht, erklärt sich allein aus dem Standpunkt, den er hier einnimmt. Nur im Zusammenhang mit der propädeutischen Einwirkung auf das natürliche religiös-sittliche Bewußtsein sind seine Sätze verständlich.¹⁾

Wir haben die Spuren der Missionswirksamkeit im Abschnitt weiter zu verfolgen. Wozu hat Paulus auf die ursprüngliche, auch jetzt noch in ihrem Recht sich innerlich bezeugende Gotteserkenntnis hingewiesen? Um die Unentschuldbarkeit der Heiden damit darzutun. Dazu dient sie, indem ihr die jetzige religiös-sittliche Verderbnis gegenübergestellt wird. Paulus weiß zwischen

¹⁾ Der Unterschied von „erkennbar“ und „erkannt“ stellt sich von hier aus als bedeutungslos dar. Gott sollte und konnte so erkannt werden, ist aber tatsächlich nicht bekannt. Viel mehr im Blick auf die wirklichen Verhältnisse, denn aus der Gleichsetzung mit *γινεσθῆναι*, das doch auch wohl mehr die Möglichkeit des Erkennens, die Tätigkeit des „Scheinens“ („sichtbar“) als die Tatsache des Gesehenseins bezeichnet (vgl. die Wortbildungen auf *-ος* Kühner-Blas II, 287, 297, auch Ultramaré I, S. 135), wird sich darum die Bedeutung „erkennbar“ empfehlen. Es ist aber hier sowohl wie bei dem folgenden *ἐν* („in und unter“ Beck S. 122; vgl. Baumg.-Gruf. S. 45/46; meist „in“, nur wenige „unter“ wie Otto S. 102) zu bezweifeln, ob sich dem griechischen Hörer die Notwendigkeit der Entscheidung zwischen den für uns auseinanderfallenden Bedeutungen überhaupt aufdrängte.

der Verleugnung der gottgeschenkten Wahrheit und den spezifisch heidnischen Sünden eine überraschende innere Beziehung aufzuweisen, welche die Sündenverkehrtheit aus der Art des ersten Unrechts und damit wieder umgekehrt das erste Unrecht aus dem Charakter der jetzigen Sündenverkehrtheit sich ergeben läßt. Dies ist die Bedeutung der immer entsprechenden Wiedervergeltung Gottes,¹⁾ die Godet S. 123 wohl nicht mit Unrecht für die tiefste Idee des ganzen Abschnittes erklärt. In ihr faßt sich das auf seine Beobachtung gegründete und auf den innern Zusammenhang der Erscheinungen bringende Verständnis des Paulus zusammen. Dieser innere Zusammenhang zwischen Sünde und Sündenfluch, wie Paulus ihn an der Sünde des Heidentums nachweist, muß zu jedem aufmerkenden, ehrlichen Heiden sprechen. „Das Widerspruchsvolle der Sünde nötigt, in der Betrachtung nicht bei ihr stehen zu bleiben, sondern hinter sie zurückzugehen auf eine Ursünde“.²⁾

Man hat gefragt, warum Paulus zunächst nur die eine spezifisch heidnische Sündenreihe verfolge (B. 23 ff.), und zwar gleich bis ans Ende, bis in die tiefste moralische Verkommenheit hinein (B. 27). Otto hat damit seine Meinung begründet, daß B. 28 ein neuer Abschnitt mit neuen Personen beginne. Die abscheulichste Gestalt des sittlichen Verderbens in der Heidenwelt sei ja schon in B. 27 zur Sprache gebracht, wie könne da B. 28 noch Weiteres folgen!³⁾ In der That wird es schwer sein, in B. 28 ff. einen graduellen Fortschritt im sittlichen Verderben über B. 27 hinaus nachzuweisen. Spricht schon das *καί* und der neue, von der engen Anschließung mit *οἰτινες* (B. 25) merklich unterschiedene, zudem auf B. 19, 20 zurückweisende Ansat *καθώς κτλ.* dagegen, so läßt sich auch sachlich eine qualitative

¹⁾ Man findet sie angedeutet bei Zimmer S. 15 und 113: Der Mensch ist unentschuldigbar. „Seine eigene Unsittlichkeit zeugt wider ihn, denn sie ist selbst eine Strafe dafür, daß er von Gott nichts hat wissen wollen.“ Vgl. auch Zange in „Festgabe für W. Creelius“. Eberfeld 1881, S. 281.

²⁾ Bleibtreu a. a. D. S. 54. ³⁾ S. 125.

Steigerung des Sündenverderbens nur sehr schwer erreichen, etwa so, daß man B. 32 von völliger Ertötung alles sittlichen Gefühls, von diabolischer Dahingabe des Sinnes an das Böse als Böses reden läßt.¹⁾ Schon sprachlich wird es kaum angehen, dem aoristischen Partizip ‚ἐπιγίνοντες‘ (B. 32), das in historischer Erzählung ja im Sinne eines Plusquamperfekts zu erklären wäre, diese Bedeutung auch unter dem regierenden Präsens ‚ποιούσιν, σπυεδοκοῦσιν‘ zu geben.²⁾ Daß auch sonst jene Deutung schwer durchzuführen ist, beweisen ihre Vertreter selbst am besten durch unwillkürliche Abschwächungen. Weiß schreibt durch seine Erklärung von 2, 15 ‚καὶ μεταξὺ κτλ.‘ dem Leben der Heiden einen Wechselverkehr sittlicher Beurteilung zu und hält diese Deutung für vereinbar mit 1, 32.³⁾ Bedt übergeht in der Zusammenfassung S. 143⁴⁾ das ‚ἐπιγίνοντες‘ völlig und macht aus dem abhängigen Satz eine objektive Aussage über jene Leute; sonst sagt er mehrfach⁵⁾ von dem sündigen Treiben, daß es wider besseres Wissen und Gewissen geschehe.

Wenn aber die Verse 1, 28—32 nicht als eine weitere Steigerung der 1, 21 beginnenden Entwicklung zu verstehen sind, gehören sie dann überhaupt in die B. 18 einsetzende Reihe? Das Recht, die spezielle Entwicklung B. 23 ff. bis an ihr Ende zu verfolgen, ohne vorerst die gesamten sittlichen Zustände des Heidentums (B. 28 ff.)⁶⁾ zu berücksichtigen, wäre nun für den Apostel offenbar in der besonderen Beziehung jener spezifisch heidnischen Sünde zur religiösen Entartung begründet, auch wenn er eine rein historische Betrachtung geben wollte. Die allgemeine sittliche Verderbnis steht, wie die besondere Begründung ‚καθώς

¹⁾ Vgl. Weiß S. 93, 100; Bedt S. 143; Bleibtreu S. 59; Mangold S. 308, 311/12.

²⁾ Vgl. Kühner³ Syntag. ed. Gerth 1898, § 389, 3. 4. 6.

³⁾ Giesede (Th. St. Nr. 1886, S. 180 f.) empfindet offenbar den Widerspruch und sucht daher die Meyer-Weiß'sche Deutung von 2, 15 mit 1, 32 auszugleichen, indem er ‚καὶ‘ (mit Klostermann) gleich „auch“ und ‚μεταξὺ κτλ.‘ als Nebenbestimmung zu ‚σπυμαρτυροῦσης‘ nimmt.

⁴⁾ Vgl. S. 119. 120. ⁵⁾ S. 167. 170. ⁶⁾ Vgl. Meyer⁴ S. 78.

ατλ.' andeutet, nicht in so unmittelbarem Konnex mit der religiösen Verirrung. Straft sich dort die direkte Verlehrung des ursprünglichen Gottesgedankens, die Verletzung der Reinheit und Wahrheit des Gottesbildes durch die Verletzung der Reinheit und der Wahrheit des Menschenwesens in bestialischer Verwischung seiner Geschlechtsunterschiede,¹⁾ so ist es hier nur die Mißachtung, die Ausschaltung des Gottesbewußtseins aus dem „persönlichen“ Leben,²⁾ welche sich in der Auflösung aller nun des Halts beraubten Bande des sittlichen Lebens rächt.

Aber besonderes Licht fällt auf die Scheidung des Apostels wieder von der Beobachtung aus, daß es ihm nicht sowohl um eine rein historische Entwicklung zu tun ist, als darum, in solcher Entwicklung dem Heiden seine persönliche Schuldverhaftung so nachzuweisen, daß kein ehrliches Gewissen sich ihr entziehen kann. Hier ist jener innere Zusammenhang nun von größter Bedeutung. Die Zeugnisse der religiösen Verirrung und ihre Folgen lagen vor aller Augen. Paulus redet nicht von den Sünden der Sodomiten und Babylonier und dem Bilderdienst altorientalischer Völker. Alles dies macht sich um ihn her inmitten der griechisch-römischen Kulturwelt, der er die Erlösung durch Christus zu bringen hat, in erschreckender Weise breit. Besonders anschaulich ist die enge Beziehung auf die Verhältnisse in Pauli Berufskreis B. 23.³⁾ Der dreifache Zusatz zu ,φθαρτοῦ ἀνθρώπου' ist von rhetorischem Gesichtspunkt höchst störend⁴⁾ und auch sachlich bei der pointierten Gegensetzung von ,ἀφθάρτου θεοῦ' und ,φθαρτοῦ ἀνθρώπου' keineswegs notwendig. Wie lebendig wird er aber durch die geschichtliche Situation! Damals gerade waren die ägyptischen Kulte auf ihrem Siegeszug außerhalb ihrer Heimat befindlich und genossen in den niedern Volksklassen solches Ansehen, daß in Rom auch der gewaltsame Widerstand der

1) B. 24~26. 27. 2) νοῦς' B. 28.

3) Vgl. Weissäcker S. 98 u. 432, Klostermann a. a. O. S. 40.

4) Vgl. Joh. Weiß, „Beiträge zur Paul. Rhetorik“ in „Theol. Studien Prof. D. B. Weiß gewidmet“ S. 189 Anm.

Regierung sie nicht unterdrücken konnte.¹⁾ So sind es allbekannte Dinge, auf die der Apostel hinweist, Zustände, an denen die Christen zum großen Teil selbst mehr oder minder beteiligt gewesen waren. An ihrem eignen Leben, wo nicht dem Einzel-, so doch ganz klar dem Gesamtleben, kann er den Heiden die Spuren der heidnischen Ursünde aufzeigen. Woher die greuliche Unnatur ihrer Laster und das ganze Dahingegebensein an die Herrschaft der fleischlichen Begierden? Entspricht sie nicht dem Widerfynn ihres Gottesdienstes, der Schöpfer und Geschöpf nicht mehr auseinanderhält, der ganzen Mißachtung und Verlehrung des göttlichen Wesens im Heidentum?²⁾ Der Zusammenhang ist so deutlich, daß man ihn kaum mit Joh. Müller³⁾ zu der schweren Speise für gereifte Christen rechnen wird.

So gibt der Blick auf das allen greifbar nahe Verderben der Wahrheit jener Stimme Zeugnis, welche Paulus durch seine Botschaft vom einen wahren Gott im Heidenherzen wachruft, und von da aus tritt wieder die jekige Versunkenheit in noch helleres Licht. Wenn so erst die Wurzel der Verderbnis aufgedeckt ist, dann erscheint auch das gesamte sittliche Gemeinschafts-

¹⁾ Der im Jahre 65 gestorbene Lucan bezeugt schon: „nos in templa tuam Romana accepimus Isim semideosque canes“ (VIII, 8, 31), für das Jahr 71 ist ein Staatsheiligtum (außerhalb des Pomeriums) erwähnt. (Vgl. Wiffowa, „Rel. der Römer“ in „Handb. der klass. Altertumswissensch.“ V, S. 292 ff.; G. Boissier, „La religion romaine d'Auguste jusqu'aux Antonins“ I, 392; Mommsen, „Röm. Geschichte“⁸ 1889, Band III, S. 572.)

²⁾ Paulus geht von dem gegebenen Tatbestand aus, dessen charakteristische Züge selbst auf eine Entwicklungsreihe hinweisen. Mit dem andern Endpunkt, der dem Paulus als Missionar, als Christ feststand, ist diese Reihe durch die wunderbare Beziehung nach ihrem Grundprinzip für ihn im ganzen gegeben. Erst von hier aus wird man nach dem einzelnen, wie dem treibenden Motiv der Ursünde fragen. Die Gesamtentwicklung steht ohne Erklärung dieser Frage fest, Paulus geht darum auch nicht darauf ein. Wollen wir sie in seinem Sinne beantworten, werden wir nach dem ganzen Zusammenhang den ersten Anfang viel eher in der Hingabe an die sinnliche Welt, als in dem leeren Düsteln des Weisheitsdünkels sehen (so Rogge a. a. D. S. 25ff., 35), dessen Richtung ja selbst wieder erklärt werden müßte.

³⁾ A. a. D. S. 90.

leben von dem Fluche derselben Ursünde beherrscht, die zur Verzerrung des Gottesbildes mit allen ihren Folgen geführt hat, von dem Fluche der ersten Mißachtung des gottgeschenkten Wahrheitsbefizes, die den *νοῦς* des Menschen seines rechten Gehalts beraubt¹⁾ und ihn, den beherrschenden Faktor des menschlichen Geisteslebens, zu einem Zerrbild seines wahren Wesens gemacht hat.²⁾ Derselbe grauenvolle innere Widerspruch, der das kultische Leben der Heidenwelt kennzeichnet, ist in ihrem gesamten Leben mit Händen zu greifen (B. 28). Das alles erscheint als gerechte Strafe des Gottes, den sie verleugnet haben, in ihrem Verderben spiegelt sich sein Zorn (1, 18).

Es ist viel darüber gestritten worden, wie das *ἀποκαλύπτεται ὁργή κτλ.* (1, 18) zu verstehen sei. Während man es früher vielfach von der innern Offenbarung im menschlichen Gewissen³⁾ oder auch von der Zornesoffenbarung des Evangeliums verstand,⁴⁾ sieht man neuerdings darin fast durchgehend eine objektive Tatoffenbarung Gottes, die nur sehr verschiedene Deutung erfahren hat.⁵⁾ Die meisten Ausleger finden die Zornesoffenbarung in der im Kapitel selbst ausgeführten göttlichen Vergeltungsaktivität.⁶⁾ Wenn nun auch das *ἀπ' οὐρανοῦ* deutlich auf eine objektive Tatoffenbarung Gottes weist und die Erklärung derselben aus dem Folgenden durch den ganzen Zusammenhang und besonders des *παρέδωκεν* B. 24, 26 und 28 sicher begründet ist, so liegt in dem Ausdruck *ἀποκαλύπτεται*⁷⁾ doch auch ein Hin-

¹⁾ *ἐματαιώθησαν* B. 21. ²⁾ *ἄδοκιμος νοῦς* B. 28.

³⁾ Ambrosius, von Neuerern Reiche S. 148, Hodge.

⁴⁾ So Melancthon, Corp. ref. XV, S. 561, 829; Grotius S. 176.

⁵⁾ An die kommende Zornesoffenbarung denkt schon Chrysostomus, von Neueren Mitschl, „Rechtf. u. Verf.“ II⁴, S. 146, Boehm. S. 11, an die Übel der Welt Hofm. S. 27, an die ganze Reihe besonderer gottverhängter Katastrophen von der Vertreibung aus dem Paradies bis zu ihrer Vollendung im Endgericht Phil.³ S. 21.

⁶⁾ de Wette³ S. 17; Thol.⁵ S. 58; God.² S. 116; Ditto S. 97; Bed S. 114; Lips. S. 95; Weiß S. 76.

⁷⁾ Was doch nicht etwa nur soviel wie „betätigt sich, ist wirksam“ sein kann.



weis auf ein Wahrheitsmoment der subjektiven Fassung. Zum Offenbaren gehört nicht nur einer, der offenbart, und etwas, das offenbart wird, sondern auch einer, dem etwas offenbart wird.¹⁾ Wo wird die Zornesoffenbarung Gottes wirklich als solche erkannt? Beck verweist mit Recht auf das Gewissen,²⁾ aber wo und wann nimmt der Mensch durch sein Gewissen die Offenbarung auf? Überall und zu allen Zeiten in der ganzen Menschenwelt?³⁾ Oder hat die Verkündigung des Evangeliums hier etwa doch ihre Bedeutung?⁴⁾

Volles Licht fällt auf das *ἀποκαλύπτεται* vom Standpunkt der Missionspredigt. Indem der Apostel Jesu Christi dem Heiden das Zeugnis der Thaten vorhält, wird dasselbe wirklich offenbar. Kein Gewissen, das noch nicht ganz abgestumpft ist, kann sich diesem Zeugnis entziehen, und in der so geweckten Erkenntnis des göttlichen Zornes vollendet sich alle ahnende Empfindung gerechten göttlichen Gerichts, die je durch heidnische Herzen gegangen ist. In dem eignen Leben sieht man die Spuren des göttlichen Zornes: er erweist sich wirksam in und mit dem Sündenverderben, in das man durch freventliche Verleugnung Gottes hineingeraten ist. Hofmann hat gemeint, die Zornesoffenbarung Gottes könne nicht in dem göttlichen Tun bestehen, welches es zu der *πᾶσα ἀσέβεια* und *ἀδικία* selbst erst kommen lasse.⁵⁾ Dagegen wird man einwenden können, daß die Zornesoffenbarung in jedem Fall als fortlaufende nicht von der Entwicklung der *ἀσέβεια* und *ἀδικία* geschieden werden kann. Wenn sie aber mit dieser erfolgt, ist es auch keine Verletzung des Wortsinnes von B. 18, zu sagen „in und mit dieser“. Indes wie abstrakt das Hofmannsche Argument ist, ergibt sich erst ganz deutlich, wenn

¹⁾ Vgl. dazu Bleibtreu S. 66 und Klostermann S. 33. Das gilt unbeschadet des Unterschiedes, den man zwischen einem mehr objektiven *ἀποκαλύπτειν* und einem mehr subjektiven *φανεροῦν* machen könnte (vgl. Cremer, „Bibl.-theol. Wörterb.“⁹ S. 1046).

²⁾ Besonders S. 114. ³⁾ Vgl. Otto S. 98.

⁴⁾ Vgl. außer Mel., Grot.: Michels. St. Kr. 1873, S. 329; Boehm. S. 11.

⁵⁾ Vgl. S. 28 u. 45.

man sich auf den Standpunkt stellt, von dem der Abschnitt ausgeht. Wer mitten in diesem Sündenverderben steht — und das gilt doch auch vom Apostel, der in diese Welt hineintritt und sich in der Liebe Christi ganz den Heiden hingibt, um ihnen das Evangelium zu bringen —, der sieht um sich her nichts als einen unentwirrbaren Zusammenhang von Sünde und Sündenfluch: jede Sünde führt ihre Strafe selbst mit sich, indem sie tiefer in das Sündenverderben verstrickt.

Hier verschwindet auch der Unterschied bzw. Gegensatz von immanenter und transzendenter Verursachung.¹⁾ Wenn das ganze mit erschreckender Folgerichtigkeit sich auswirkende Sündenverderben aus der einen „religiösen“ Ursünde abgeleitet wird, so ist es unvermeidlich, von der Betrachtung des immanenten Zusammenhangs auf eine zugrundeliegende göttliche Aktivität zurückzugehen. Wie kann Gott auf die schändliche Verleugnung und Mißachtung, die ihm die Menschen haben zuteil werden lassen, anders antworten als mit abstoßender Reaktion („παρέδωκεν“)? Was diese Reaktion Gottes aber für den auf Gott hin angelegten und mit Verleugnung der Wahrheit Gottes darum die Wahrheit seines eignen Wesens untergrabenden Menschen bedeutet, erkennt man eben an dem Sündenfluch, den jene Ursünde mit sich gebracht hat. So bleibt man einerseits nicht bei dem immanenten Zusammenhang stehen, indem man ihm etwa nur die subjektive Deutung eines göttlichen Gerichts gibt; andererseits wird aber auch die göttliche Wirksamkeit nicht abgelöst von dem natürlichen Zusammenhang, wodurch sie nur zu leicht als willkürlich erscheinen könnte. Die unmittelbare Anschauung des Lebens faßt zusammen, was für die theoretische Betrachtung notwendig auseinandertritt. Wo kommen aber die unmittelbaren Eindrücke des Lebens besser zur Geltung als in der Missionspraxis? So findet auch das „παρέδωκεν“ von hier aus erst seine volle Würdigung.

¹⁾ Vgl. Otto S. 99.

Damit ist der ganze Abschnitt 1, 18—32 unter das Licht des einen beherrschenden Gesichtspunktes gerückt und abschließend gezeigt, daß Paulus hier aus seinen Missionserfahrungen heraus redet. So erst können die Ausführungen des Apostels in ihrer Eigenart voll erfaßt werden. Es kann nicht wunder nehmen, daß man ihnen alle Originalität abgesprochen hat und sie auf ein alexandrinisches Apokryphon, die Sapiientia Salomonis, oder im allgemeinen auf weitverbreitete Zeitanschauungen, nämlich teils den hellenistischen Rationalismus,¹⁾ teils, was die Negation angeht, auf die Durchschnittsstimmung des Pharisäismus²⁾ zurückführen will. Solange man die Darlegung des Apostels nur als gelegentliches Erzeugnis rein theoretischer Betrachtung ansieht, liegt es sehr nahe, die formellen und materiellen Berührungen mit der Sap. Sal., diesem gemeinsamen Kind von griechischem Rationalismus und jüdischem Glaubenspartikularismus, im Sinne einer Abhängigkeit Pauli zu deuten. Hat man aber erst den rechten Standpunkt für die Beurteilung von Röm. 1, 18 ff. gefunden, ist kaum etwas so geeignet, die Originalität des Apostels, die die Originalität des Heidenmissionars ist, herauszustellen, als eine Vergleichung mit jenem Apokryphon. Darum sei hier ein kurzes Eingehen auf diese Frage gestattet.

Seit R. E. Nitzsch³⁾ und Bleek⁴⁾ nachdrücklich auf die Berührungen des Paulus mit der Sapiientia hingewiesen, hat sich die im Apokryphenstreit begreiflicherweise lebhaft erörterte Annahme⁵⁾ einer Abhängigkeit des Paulus eine große Zahl von

¹⁾ Bernle, „Die Anfänge“ S. 129; vgl. Grafe in „Theol. Abhandl., Weizsgewidmet“ S. 286; P. Schjött, „Zeitschrift für neuest. Wissenschaft“ 1903, S. 75 ff.; Troeltzsch, „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melancthon“ 1891, S. 172, Anm. 2. — Auf Philo verweist M. Schnedenburger, „Beiträge zur Einleit. ins Neue Test.“ 1832. S. 92 ff., bes. S. 113 ff.

²⁾ Schon Semler, Reiche S. 160, die Tübinger, Bernle, „Die Anfänge“ S. 127/128; „Der Christ und die Sünde“ S. 125; Bouffet, „Religion des Judentums“ S. 294.

³⁾ „Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben“ 1850, S. 387 ff

⁴⁾ St. u. Kr. 1853, S. 340 f. ⁵⁾ Vgl. Phil.³ S. 28.

Freunden erworben.¹⁾ Neuerdings hat besonders Grafe die These in sorgfältiger Untersuchung zu erhärten gesucht. Allein daß auch Weizsäcker, dem diese letzte Abhandlung gewidmet ist, die Bekanntschaft des Paulus mit dem Weisheitsbuch nach wie vor für unerweislich hält,²⁾ zeigt, daß der Tatbestand doch nicht so unbestreitbar sein kann. Prüfen wir die Argumente, soweit sie für uns in Betracht kommen.

Zunächst löst sich von der oben gewonnenen Anschauung aus der angebl. Gegensatz von Gal. 4, 8 und Röm. 1, 18 ff., der an die verschiedene Beurteilung des Gottsuchens der Philosophen und des groben heidnischen Götzendienstes in der Sap.³⁾ erinnern soll,⁴⁾ ziemlich schnell, indem Gal. 4, 8 mit den parallelen Stellen 1. Kor. 8, 4 f.; 10, 20 und 12, 2 in dem Gedanken der Knechtung unter unheimliche Gewalten gerade auf einen Gedanken hinweist, der in Röm. 1, 18 ff. eine große Rolle spielt, nämlich den Gedanken des höheren Verhängnisses (*παρέδωκεν*). Daß es ein selbstverschuldetes Verhängnis ist, schließt 1. Kor. 12, 2 vgl. Gal. 4, 8 f. ebensowenig aus, als Röm. 1, 18 ff. die Betrachtung des Heidentums als eines Zustandes der Knechtschaft und des Elends abgewehrt ist, aus dem der Mensch durch Gottes Gnade erlöst wird. Von weniger grobem Heidentum ist Gal. 4, 8 f.; 1. Kor. 12, 2 nichts angedeutet. Paulus hat nichts von der scharfen Scheidung zwischen gröberem und feinerem Götzdienst. Was bei ihm den Aussagen des alexandrinischen Buches über die Gotteserkenntnis entspricht, gilt vom Heidentum als Ganzem. Darin tritt des Apostels Originalität zu Tage. Die Weisheit argumentiert, die heidnischen Weisen haben die Werke Gottes erforscht, so hätten sie auch weiter bringen und den Schöpfer selbst erkennen sollen.⁵⁾ Ob sie darum auch geringerer

¹⁾ Dafür Stier, Bleek, Mißsch, Schürer, Zeller, E. u. D. Pfeleiderer, Hülfenfeld, auch Böttler, „Die Apokryphen“ S. 358; vgl. Luthardt S. 412, dagegen Grimm, „Apokryphen“ 1860, S. 35/36; Keerl, Frißsche.

²⁾ „Ap. Zeitalter“³ S. 97. ³⁾ 13, 6, 10 ff.

⁴⁾ Grafe S. 271/272; Pfeleiderer, „Urchristent.“² I, 211; II, 24. ⁵⁾ 13, 3. 4. 9.

Tadel trifft (*μέμψις ὀλίγη* 13, 6), so sind sie doch auch wieder nicht zu entschuldigen.¹⁾ Eine wie leere Abstraktion diese Betrachtung ist, zeigt sich daran, daß dieselbe Sapiëntia an anderer Stelle dem von der Last des Leibes beschwerten Menschengestalt die Fähigkeit der Erkenntnis der himmlischen Dinge ohne die Hilfe des von oben gesandten göttlichen Geistes überhaupt abspricht.²⁾ Welch anderes Bild bietet Paulus dar! Er tritt vor das ganze Heidentum hin mit seiner Anklage: „Euch hat Gott die Erkenntnis seiner Wahrheit möglich gemacht, auch bei euch hat es einmal eine bessere Gotteserkenntnis gegeben, noch bezeugt sie sich euch in eurem Innern. Aber ihr habt sie unterdrückt, und in den Folgen, die vor aller Augen liegen, spiegelt sich euer Unrecht wider Gott ab.“

Wie Paulus die reine Gotteserkenntnis an den Anfang der Gesamtentwicklung des Heidentums stellt, so weiß er auch alle Erscheinungen desselben als eine innerlich zusammenhängende Entwicklungsreihe darzustellen, die von der ersten Verleugnung des gottgeschenkten Wahrheitsbesitzes bis zur tiefsten Stufe religiös-sittlicher Verkommenheit einen tiefinnerlichen Kausalzusammenhang aufweist und mit ihrem einfachen Grundzug der immer entsprechenden göttlichen Vergeltung sich jedem ehrlichen Gewissen bezeugen muß. Was hat die Weisheit Entsprechendes? Die *ἀδικία* und *κακία* soll auch hier den Menschen schließlich um die Möglichkeit der Gotteserkenntnis bringen. Allein die Stellen, die Grafe dafür beibringt, stehen gar nicht einmal in dem großen Zusammenhang, der vom Götzendienste handelt.³⁾ Die eine spricht nur die allgemeine, gewiß nicht originelle Wahrheit aus, daß man durch Bosheit sich der Weisheit verschließt;⁴⁾ die zweite erklärt die Anschläge der Gottlosen wider den Gerechten und sein zeitliches Leben daraus, daß ihre Bosheit sie verblendet hätte, Gottes

¹⁾ 13, 8, *πάλιν δ' οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί.*

²⁾ 9, 15—17; vgl. Pfeleiderer II, S. 24. ³⁾ Kap. 13—15.

⁴⁾ 1, 1—5.

Gericht und das jenseitige Leben nicht zu erkennen;¹⁾ die dritte sagt zwar von den Aegyptern, daß sie in den tollen Gedanken ihres ungerechten Wandels zum Tierdienst sich verirrtten, aber von einem Verständniß für den tiefinnerlichen Zusammenhang der heidnischen Entwicklung verrät auch diese gelegentliche Bemerkung nichts.²⁾ Der alexandrinische Jude weiß zwar auch, daß der Gözendienst nicht von Anfang an gewesen ist,³⁾ aber man merkt deutlich und findet Kap. 10, 1 ff. bestätigt, daß dies nur Reminiszenz aus der biblischen Urgeschichte ist. Der Gözendienst erscheint dem Verfasser nur als eine Masse widersinniger Narrheit und Bosheit. Für den Mangel an psychologischem Verständniß und innerlich-pragmatischer Auffassung des Heidentums hat man dann in der Sap. reichliche Entlehnungen aus der von heiliger Ironie durchzogenen prophetischen Polemik wider den Gözendienst und — eine Anleihe bei der hellenischen Philosophie: die Theorie des Euhemerismus.⁴⁾ Wenn das Weisheitsbuch das, was Paulus in seiner Darstellung statt dessen betont, gleicherweise betonte, möchte man die Weglassung aller dieser Dinge für nicht befremdlich erklären;⁵⁾ wie die Dinge aber tatsächlich liegen, wird hier der verschiedene Grad von Originalität bei Paulus und in der Sap. Sal. recht deutlich. — Auch der Alexandriner redet schließlich im Zusammenhang mit dem Gözendienst von der heidnischen Unfittlichkeit, aber nach seiner Einleitung erscheint dieser verhältnismäßig sehr kurze, eingesprengte Abschnitt⁶⁾ mehr als ein zweiter Beweis der heidnischen Torheit und Bosheit: sie ließen sich an der religiösen Verirrung nicht genügen. Von dem innern Zusammenhang, den Paulus zwischen den spezifisch heidnischen Sünden und der religiösen Verirrung aufdeckt (Röm. 1, 23—27), weiß die Sap. Sal. nichts. Auch zu der Kausalverknüpfung, die Paulus 1, 28—32 zwischen der Unterdrückung des religiösen Bewußtseins und der handgreiflichen Verkehrung des sittlichen

1) 2, 21 ff. 2) 11, 15. 3) 14, 12 f. 4) 14, 15 ff.

5) Grafe S. 270. 6) 14, 22—31.

Bewußtseins herstellt, finden wir nichts Entsprechendes. Nur an dem einen Beispiel der Meineidigkeit wird der Einfluß des religiösen Wahns auf das sittliche Leben nachgewiesen,¹⁾ aber sehr wenig schlagend, insofern für die Heiden ihre Götter doch keine leblosen Götzen, also auch nicht ungefährliche Rächer sind. Die Straffolgen der Sünde, die Paulus so meisterhaft in dem immer tieferen religiös-sittlichen Verfall aufweist, beschränken sich für den Alexandriner auf die endliche Heimsuchung;²⁾ konkreter — dafür aber auch reichlich plump und geschmacklos — ist nur der Hinweis auf die Ägypter, die durch die von ihnen selbst angebeteten Tiere von Gott bestraft seien.³⁾ So dient gerade ein Vergleich von Röm. 1, 18 ff. mit dem Weisheitsbuch dazu, die Originalität der Paulinischen Erörterung ins Licht zu stellen. Mag Paulus jenes Buch gelesen haben — man hat ja kein Interesse, dies zu bestreiten, wenn auch die speziellen Anhaltspunkte, nicht zum mindesten die sprachlichen Berührungen,⁴⁾ recht unsicher sind —, jedenfalls ist seine Ausführung über das Heidentum nicht aus einer Benutzung des Apokryphons zu erklären, sie ist ein Werk des genialen Scharfblicks und der feinen Seelenkunde des Heidenmissionars und aus dessen Erfahrungen herausgeboren.

Paulus hat in der allgemeinen tiefen religiös-sittlichen Verderbnis das Walten des göttlichen Zornes aufgewiesen so, daß jedes noch nicht ganz erstorbene Gewissen davon getroffen werden mußte. Aber in dem jetzigen Zustand hat man nur die erste, noch wesentlich negative göttliche Zornesreaktion, sie weist auf eine endgiltige, volle Auswirkung. Wer sich die Augen öffnen läßt, kann auch heute schon den göttlichen Zorn erkennen, einst wird er sich allen zu empfinden geben, ohne daß es ein Entweichen gibt. Es ist eine der sichersten Tatsachen aus der Geschichte der Paulinischen Mission, daß das Gericht in der ersten

¹⁾ 14, 28 f. ²⁾ 14, 10, 31. ³⁾ 11, 15, 16; 12, 27.

⁴⁾ Vgl. Grafe S. 272.

Bekündigung eine große Rolle gespielt hat.¹⁾ Die ganze propädeutische Einwirkung des Apostels läuft auf die Anerkennung des drohenden Gerichts hinaus; erst muß diese Tatsache gegen allen Einwand festgestellt sein,²⁾ ehe von der Gerechtigkeitsoffenbarung geredet werden kann. Aus dem eignen Leben der Heiden holt sich die Gerichtsverkündigung ihr Zeugnis, wie bei den Juden aus ihrem Gesetz.³⁾ Die Erkenntnis des gegenwärtigen göttlichen Zorneswaltens und die Anzeige der kommenden vollen Zornesauswirkung stützen und bestätigen sich gegenseitig.

Von hier aus erledigt sich auch Ritschls Einwand gegen das herrschende Verständnis von 1, 18. Ritschl fragt,⁴⁾ warum denn 1, 32 eine besondere Klasse von Menschen ins Auge gefaßt werde, denen die sittliche Verwerflichkeit des geschilderten Tuns bewußt wäre. Daß von diesen, die doch nach der herkömmlichen Deutung auch die Spuren des göttlichen Zornes an sich trügen, der Anlaß genommen werde, auf die Schlußoffenbarung des göttlichen Zornes überzuleiten, weise darauf hin, daß 1, 18 nach 2, 5 zu verstehen sei. Gegenüber einer falschen Scheidung der beiden Zornesoffenbarungen und einer unrichtigen Vervelfständigung und Isolierung der ersteren, wie sie etwa bei Godet vorliegt, der bei den Heiden eine wesentlich gegenwärtige und bei den Juden rein zukünftige Zornesenthüllung annimmt,⁵⁾ wird man dem Ritschlschen Einwand ein gewisses Recht nicht absprechen können; ein richtiges Verständnis von 1, 18 ff. trifft er nicht. Es liegt in der Natur jener ersten Zornesoffenbarung, die ja eben nur ein Vorspiel der eigentlichen „*ἡμέρα ὀργῆς*“ ist,⁶⁾ daß sie von den Menschen verkannt werden kann⁷⁾ — wie die Zorneswirkung des Gesetzes.⁸⁾ Wer nicht sehen will, mag sich jetzt noch der Tatsache des gött-

1) Vgl. Weiß, „Bibl. Theologie des Neuen Testaments.“^o S. 214 f.; Act. 17, 30 f.; 1. Thess. 1, 9 f.; 2. Thess. 1, 8 u. ö.

2) Vgl. Röm. 2, 1 ff.; 2, 9 ff. 3) Vgl. 3, 9 ff., bes. R. 19; 2, 24

4) A. a. D. S. 145. 5) Vgl. S. 136 u. 116.

6) Vgl. Mangold S. 309. 7) Vgl. 2, 4.

8) Röm. 4, 15; vgl. Cremer, „Bibl.-theol. Wörterb.“^o S. 774.

lichen Zornes entziehen. Solchen Leuten gegenüber bleibt nichts anders übrig, als das Kommen des letzten Gerichtes mit aller Schärfe zu betonen und abzuwarten, ob ihr Gewissen sich schließlich nicht doch wird aufrütteln lassen. Dann werden sie auch für die gegenwärtigen Zeichen des göttlichen Zornes empfänglicher sein. Die beiden Zornesoffenbarungen gehören notwendig zusammen, geschweige daß sie sich ausschließen. Der Hinweis auf die erste, vorbereitende macht den auf die zweite, abschließende nicht überflüssig, sondern fordert ihn; er wird seinerseits durch diesen nicht überflüssig gemacht, sofern er diesem gerade zur Anerkennung verhilft.

So ist also in keiner Weise von 2, 5 aus ein futurisches, eschatologisches Verständnis von 1, 18 zu begründen, welches schon durch die unverkennbare Parallele des ἀποκαλύπτεται¹ B. 17 unmöglich gemacht ist und durch das unter lauter Futuris stehende Präsens 1. Kor. 3, 13 gar nicht gedeckt wird. Aber obwohl selbst nicht eschatologisch zu verstehen, weist 1, 18 doch auf die Gerichtsankündigung in 2, 5 ff. Hier haben wir sonach einen Höhepunkt der Erörterung, der durch die eingehende Beschreibung auch als solcher gekennzeichnet ist. Die Eigenart der ganzen Verhandlung kommt hier recht zum Ausdruck. Kein Wunder, daß die Exegese sehr unsicher ist! Wie reimt sich das Gericht nach den Werken mit der Predigt der Glaubensgerechtigkeit? Es hat nicht an Stimmen gefehlt, welche die Vereinbarkeit überhaupt bestritten. Frigische¹⁾ glaubte der von ihrem Gegenstand ganz ergriffenen Geistesenergie des Paulus die Inkonsequenz zu gute halten zu müssen. Pfeleiderer²⁾ sieht darin einen unüberwundenen Rest jüdischer Dogmatik; verwandt ist die Theorie von dem gesetzlichen Bewußtsein, dessen Standpunkt Paulus hier einnehme.³⁾ Die reformatorischen Ausleger des

¹⁾ „comment.“ Halle 1836. I, S. 109.

²⁾ „Paulin.“² S. 281; „Urchristent.“² I, S. 215; vgl. auch Holzmann, „Neutest. Theol.“ II, S. 201.

³⁾ Siehe oben S. 15; Ritschl a. a. D. S. 155.

Luthertums verstehen die Stelle als ‚phrasis legis‘, ¹⁾ die spätere Orthodorie denkt sich die Erfüllung durch den Glauben bedingt, dem die guten Werke zum Zeugnis dienen, ²⁾ andere lassen die gradus gloriae durch die Werke bestimmt werden. Godet spricht zur großen Betrübnis von Otto ³⁾ direkt von einer doppelten Rechtfertigung. ⁴⁾ Tholuck, der anfangs ⁵⁾ den Anstoß zu heben suchte, indem er an die Gefinnung als das Wesentliche dachte, wollte später ⁶⁾ in der Glaubensverleihung an edle Heiden im Jenseits die Erfüllung der Paulinischen Aussage sehen. Otto will allen Schwierigkeiten entgehen, indem er die Futura B. 6—16 als logische, argumentative Futura faßt ⁷⁾ und den Apostel aus dem für den Gegner unbestreitbaren, angeblich auch B. 13 wiederkehrenden ⁸⁾ Schriftgrund B. 6 die göttliche Verleihung bezw. Versagung des Glaubens und des Himmelreichs gemäß der jeweiligen Lebensrichtung herausdeuten läßt. ⁹⁾

Gegenüber solcher Fülle von Erklärungen hat Weiß unstreitig recht, daß die Frage nach dem Verhältnis zur Rechtfertigungslehre in die Exegese der Stelle gar nicht hineingehöre, daß es sich hier nach dem Zusammenhang nur um die „Urnorm“ der göttlichen Gerechtigkeit handle. ¹⁰⁾ Wo galt es aber, die göttliche Urnorm in ihrem Rechte geltend zu machen und einzuschärfen? Die Sätze des Apostels haben ihre gewiesene Stelle in der Missionsrede, die mit dem Ernste des streng nach der höchsten Norm verfahrenen Gerichts erst die Gewissen erwecken mußte. Das gibt ihnen ihre Bedeutung im Zusammenhang des Briefes. „Gerade in 2, 7 ff. schreibt Paulus als Missionar“ urteilt treffend Bernle. ¹¹⁾ Deshalb haben die Reformatoren, ob auch ohne die

¹⁾ Mel. ‚corpus ref.‘ XV, S. 576, 843, 577 (‚de idea‘).

²⁾ So Calow, ‚secundum opera‘, nicht ‚propter opera‘, Meyer ¹ S. 89; Phil. ³ S. 44.

³⁾ S. 158. ⁴⁾ S. 137, vgl. 142. ⁵⁾ 1. Aufl. S. 54.

⁶⁾ 5. Aufl. S. 94. ⁷⁾ S. 150. ⁸⁾ S. 156. ⁹⁾ S. 152, 153.

¹⁰⁾ S. 107 Anm., vgl. S. 115 zu B. 13; vgl. Schott S. 157; de Wette ² S. 25, auch Reiche S. 186.

¹¹⁾ „Der Christ und die Sünde“ S. 99.

geschichtliche Anschauung, im tiefsten Grunde ein kongeniales Verständnis der Stelle gezeigt, das für alle Späteren vorbildlich ist: Gerichts-, Gesetzespredigt muß der Glaubenspredigt sachlich vorangehen.¹⁾ Ohne die historische Beziehung kann man die Bedeutung der Stelle wohl kaum besser charakterisieren, als Schlatter es tut in seiner „Erklärung für Bibelleser“: „hier zeigt uns Paulus, wie man gläubig wird. Weil diese Worte zur Buße leiten, legen sie den Grund zum Glauben.“²⁾

Die Gerichtsverkündigung bildet den natürlichen Höhepunkt der propädeutischen Einwirkung des Missionars, deshalb steht 2, 5 in engem sachlichen Zusammenhang mit 1, 18—32. Wir werden erwarten, daß dieser Zusammenhang auch den Gedankenfortschritt bei Paulus beherrsche. Darum kann die Gerichtsverkündigung immerhin in spezieller Anwendung erscheinen. Die Würdigung der Bornesoffenbarung 1, 18 ff. führte uns ja vielmehr selbst auf die eventuelle Notwendigkeit spezieller Einschärfung des Bornegerichtes. Aber der Zusammenhang wäre allerdings verleugnet, wenn der Abschnitt, in dem die Gerichtsverkündigung steht, durch einen scharfen Einschnitt vom Vorigen geschieden wäre. Das führt uns auf die unstrittene Frage, was für Leute Paulus 2, 1 ff. vor Augen hat.

Die neueren Ausleger lassen zum größten Teil 2, 1 die Polemik wider den Juden beginnen, nur wenige, so Hofmann und einige andere, wohl meist von ihm beeinflusste Ausleger,³⁾ setzen den Abschnitt 1, 18 ff. noch fort, andere⁴⁾ suchen in den

¹⁾ Vgl. auch Rähler, „Das Gewissen.“ I. Halle 1878, S. 235, Anm. 3; Theol. St. u. Krit. 1874, S. 267; Weiß, „Bibl. Theol.“ § 61 a.

²⁾ S. 46, vgl. 34 5.

³⁾ Th. Schott, Bleibtreu, Goebel S. 25; Klostermann a. a. D. S. 48; Lorenz, „Der Römerbrief.“ Breslau 1884, S. 24 5; ders. „Das Lehrsystem im Römerbrief“, ebd. 1884, S. 47/8 Vgl. auch Dittloph. S. 56; Th. Zahn, Einl.² I, S. 254.

⁴⁾ Wie Dillhaufen S. 97; Ultramaré I, S. 181; Lange, „Theol.-homil. Kommentar.“ Viefefeld 1865, S. 62; Rähler, Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 267, 269; Deel S. 176 f.; Luthardt S. 413; Joh. Weiß a. a. D. S. 215; Feine S. 88; vgl. Spitta, „Zur Geschichte und Literatur des Urchristent.“ III, 1. 1901. S. 129.

ersten Versen noch zwischen der Deutung auf Juden und der auf Heiden durch allgemeinere Fassung zu vermitteln. Man sagt, der Jude trete in der ganzen Schilderung und Charakterisierung des Angeredeten 2, 1 unverkennbar hervor. Dadurch müsse sich auch das Verständnis des ‚*διό*‘ bestimmen, das mit seinem engen Anschluß an das Vorige für diese Auffassung keine geringe Schwierigkeit ist.

Allein dies ‚*διό*‘ macht auch die scharfsinnigste Exegese zu schanden. Meyer bezieht dasselbe auf den ganzen Abschnitt 1, 18—32, der auf eine allen jüdischen Dünkel niederschlagende Spiegelung für das entartete Judentum angelegt sei,¹⁾ nimmt also die Beteiligung der Juden an dem Sündenverderben einfach vorweg.²⁾ Andere³⁾ erklären sich das ‚*διό*‘ aus der 1, 32 bezugten Rechtsordnung Gottes, wieder andere beziehen es auf das dort erwähnte Bewußtsein um diese Rechtsordnung.⁴⁾ Tholuck, der anfangs⁵⁾ auch diese letzte Deutung vertrat, nahm später für die Lösung der von ihm lebhaft empfundenen Schwierigkeit seine Zuflucht zu dem Gewaltmittel, ‚*διό*‘ proleptisch zu fassen = deshalb, weil.⁶⁾ Weiß und Godet verwerfen alle diese Deutungen. Auch die Beziehung auf 1, 32 muß nach Weiß die Voraussetzung gleichen Sündenverderbens eintragen oder verlangt die Identität der Personen.⁷⁾ Godet wendet ein, nicht ohne Grund, man erwarte ein „auch“.⁸⁾ Beide schlagen übereinstimmend folgende, im wesentlichen schon durch Glöckler⁹⁾ vertretene Lösung vor, bei der das ‚*διό*‘ an B. 28—32 anschließen würde: Weil die Heiden bei völligem Verlust des sittlichen Unterscheidungsvermögens unentschuldigbar sind, so „gewiß“, d. h. „erst recht“¹⁰⁾ der Jude,

¹⁾ Meyer ⁴ S. 83 f. ²⁾ Vgl. Weiß S. 101.

³⁾ Reiche S. 181; Frijsche S. 95; de Wette ³ S. 24; vgl. Sanday-Headlam S. 55.

⁴⁾ Ultramaré I, S. 177; Mangold S. 310, 311; Phil. 40; Baur, „Neutestamentl. Theol.“ S. 136; Holsten a. a. D. S. 110; Lipsius S. 99/100; Beck S. 179/180; Luthardt S. 413.

⁵⁾ 1. Aufl. S. 51. ⁶⁾ 5. Aufl. S. 85, vgl. v. Hengel I, S. 173; Lange S. 62. ⁷⁾ S. 101. ⁸⁾ S. 132; auch Mehring S. 134. ⁹⁾ S. 23.

¹⁰⁾ „Wie viel mehr!“ God. S. 133.

der es durch sein Nichten noch als seinen Besitz erweist.¹⁾ Das „gewiß“ oder „erst recht“, „wiewielmehr“ ist für die Deutung charakteristisch. In dem ‚*διό*‘ an sich liegt es gewiß nicht, man könnte es mit demselben Recht verlangen, wie Godet von den andern Deutungen das „auch“. Wie steht es aber mit der Kraft dieses Schlusses *a minori ad maius*? Dort, in 1, 32, ist es der Gipfel der Unentschuldbarkeit, daß die Heiden ihr sittliches Bewußtsein durch ihr sündiges Treiben ganz ausgelöscht haben; hier, gegenüber dem Juden, soll dieser Tatbestand plötzlich als Milderungsgrund erscheinen, der dem Juden abgehe! Besonders deutlich ist die Sache bei Godet, der 1, 32 b ausdrücklich die „äußerste Schuld“, also nicht einmal nur die Vollendung des selbstverschuldeten Verhängnisses dargestellt sein läßt.²⁾ Die Geltung des von Weiß und Godet vollzogenen Schlusses darf man darnach wohl bestreiten.³⁾ — Auch Weiß kommt schließlich nicht um den Anstoß herum, den er an den andern Deutungen nimmt. Wenn auch das ‚*διό*‘ bei ihm nicht das gleiche Sündigen der Juden voraussetzt, so doch das ‚*διό ἀναπολόγητός εἶ*‘.⁴⁾ Das ‚*τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις*‘ kommt erst nach, muß also bei Vollziehung des Schlusses in Gedanken vorweggenommen werden und ist im übrigen für sich auch nur eine einfache Behauptung: „Das, worauf es ankommt, daß nämlich die Juden daselbe tun, wäre eine bloße Anschuldigung ohne Beweis.“⁵⁾ Calvin, der 2, 1 ff. zwar nicht speziell, aber generell von den Juden handeln läßt, empfindet die Schwierigkeit. Es sei nicht nach Vorschrift

1) Weiß S. 100; God. 132/133. 2) S. 130.

3) Wenn man selbst mit der Antnüpfungspartitel sich abfinden könnte, blieben die sachlichen Bedenken in voller Stärke bestehen. — Dem Anstoß entgeht Zange a. a. O. S. 281, indem er als Untersatz in dem fast gleich aufgefaßten Schluß *a minori ad maius* nicht die Unentschuldbarkeit trotz abgestumpften sittlichen Bewußtseins, sondern die Unentschuldbarkeit trotz des allgemeineren, unbestimmteren Wissens 1, 19 f. nimmt, muß dafür aber den ganzen Abschnitt 1, 18—32 zur Prämisse von 2, 1 machen und ihm jene gewiß nicht natürlich heraustretende Inhaltssumme geben.

4) Dies anerkannt von Glöckler S. 23/24. 5) Otto S. 138.

der Rhetoren, vor dem Nachweis des Verbrechens die Angeklagten anzufahren; aber vor dem Forum des Gewissens, das eben sein eigener Kläger und Zeuge ist, gelte diese Regel nicht.¹⁾ Allein, so wahr der Hinweis auf das Gewissen als den entscheidenden Faktor bei diesem Anklageverfahren ist, so dürfte doch einem verstockten Gewissen gegenüber eine deutliche Tatsachensprache am Plage sein, um es zur Selbsttätigkeit zu bringen; dies ist denn in der Tat auch die Praxis Pauli 2, 17 ff.²⁾

Daß das ‚*διό*‘ auf das Borige als das Beweismaterial für die so eingeführte Anklage zurückweise, ergibt schon formell das ‚*γάρ*‘ mit seiner nachträglichen Wiederaufnahme einer im Schlusse schon enthaltenen Tatsache.³⁾ Daß es einer solchen Wiederaufnahme des Anklagematerials bedarf, liegt darin begründet, daß Paulus 2, 1 aus der Menge der in 1, 32 Genannten einen herausgreift, um ihm persönlich seine Unentschuldbarkeit ins Gewissen zu treiben; gegenüber seinem Widerstreben ist eine nachdrückliche Betonung des entscheidenden Moments unumgänglich.⁴⁾ Der Einwand, schon durch den Übergang von der dritten in die zweite Person sei die Identität der Personen ausgeschlossen, ist billig. Der einzelne, den man aus einem Kreise herausnimmt, stellt natürlich nicht numerisch den Kreis dar, wohl aber qualitativ, typisch, und darauf kommt es doch wohl allein an.⁵⁾ Man braucht nur einmal die Verse 1, 32; 2, 1 ff. laut zu lesen, um sich die enge Vertuppelung zum Bewußtsein zu bringen. Es ist sehr lehrreich, daß Joh. Weiß in seinen „Beiträgen zur Paulinischen Rhetorik“⁶⁾ vom rhetorischen Gesichtspunkt aus zu der

¹⁾ A. a. D. S. 19.

²⁾ Frißsche entledigt sich desselben Einwandes noch einfacher, indem er erklärt, Paulus habe eben die von ihm in der Folge mehrfach wiederholte und dann auch erwiesene Tatsache einfach für gewiß und unbestreitbar genommen (S. 95).

³⁾ Vgl. Schott S. 153; Mehring S. 84 u. 134.

⁴⁾ ‚*πράσσειν*‘ bezw. ‚*ποιεῖν*‘ 1, 32; 2, 1. 2. 3. 6.

⁵⁾ Gegen Weiß S. 101 Anm. ⁶⁾ A. a. D. S. 215.

entschiedenen Forderung kommt, die übliche Erklärung aufzugeben und 2, 1 eng mit dem Vorigen zusammenzunehmen.¹⁾

Schließt also 2, 1 unmittelbar an, so kann hier nicht der Jude gemeint sein, wenn der ganze vorige Abschnitt von dem heidnischen Menschheitsteil handelt. Aber hat der Apostel am Schlusse von Kapitel 1 noch Heiden im Auge? Wenn nicht, sondern auch schon Juden, so ließe sich ja die „natürliche“ Erklärung von 2, 1 halten. In der Tat hat man dort schon die Juden beschrieben finden wollen,²⁾ so zuletzt Volkmar³⁾ und besonders Otto. Nach Spitta hat der Apostel sogar von B. 18 an vornehmlich Juden im Auge.⁴⁾ Wie steht es mit dem Recht dieser Erklärung? Ein Hauptargument Ottos, daß die Entwicklung der Heidenwelt B. 27 abgeschlossen sein müsse, hat sich oben schon erledigt.⁵⁾ Das weitere, auch von Mehring⁶⁾ abgewiesene Argument, nur von den Juden könnte ein „ἐπιγνώσει τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ“ ausgesagt sein,⁷⁾ paßt nicht recht zu der weiten Ausdehnung, die Otto selbst der Borneserkennntnis innerhalb des Heidentums beigemessen hat.⁸⁾ Daß B. 28a unverkennbares Zitat aus Hosea 4, 6 sei und deshalb [!] nicht anders als vom Volke Israel gesagt sein könne,⁹⁾ ist doch wohl nur

¹⁾ Ein deutliches Zeugnis für den natürlichen Eindruck der engen Zusammengehörigkeit von 2, 1 mit dem Vorigen ist auch die Bemerkung von Lipsius (S. 99), es sei beachtenswert, wie in der allgemeinen Schilderung von B. 28 an das spezifisch Heidnische zurücktrete; hiermit würde der überraschende Übergang 2, 1 vorbereitet. Vgl. ähnlich Feine S. 88. Ebenso hat man die Macht des natürlichen Zusammenhangs darin zu sehen, daß schon Marcion mit 1, 18—32 auch 2, 1 zu streichen sich genötigt fand, f. Bahn, „Geschichte des Kanons“ II, S. 516.

²⁾ Vgl. Paulus 1831, S. 149 f.; Michelsen, ‚commentatio de Pauli ad Romanos epistolae duabus primis capitibus‘ Lubecae 1835, S. 21; Literarischer Anzeiger von Tholud 1844, Nr. 38—40; Theol. Stud. u. Krit. 1873, S. 330; Mehring, „Das Sündenregister im Römerbrief.“ Briezen 1854, modifiziert in seinem Kommentar, vgl. S. 68.

³⁾ 1875, S. 6, 143.

⁴⁾ „Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums“ III, 1. S. 125 ff

⁵⁾ S. 27 f. ⁶⁾ Kommentar S. 122/123. ⁷⁾ Otto S. 122.

⁸⁾ S. 98. ⁹⁾ S. 124 f., vgl. Röm. 10, 20 = Jes. 65, 1.

eine kühne Behauptung. Gegen den Anstoß, daß ‚ἐπίγνωσις‘ von dem natürlichen Gottesbewußtsein gebraucht sein solle, ist zu bemerken, daß den Heiden keine ‚ἐπίγνωσις‘ in bezug auf Gott zugeschrieben ist, vielmehr von ihnen gesagt wird, sie hätten es nicht für annahmewert erachtet, Gott in solchem rechten Besitz zu haben, wie ‚ἐπίγνωσις‘ besagt, was doch die ‚ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ‘ als ein erst zu gewinnendes Ziel hinstellt.¹⁾ — Spitta meint schon aus der Tatsache, daß Paulus den in 1, 18 ff. geschilderten Leuten ursprünglichen Wahrheitsbesitz und ein ‚γνώσει τὸν θεόν‘ im Sinne von 1, 19 f. zuschreibt, auf den jüdischen Charakter derselben schließen zu dürfen. Allein daß diese Tatsache nicht so erklärt werden darf, ergibt schon die auffallende Begründung.²⁾ So erfreulich das Zugeständnis Spittas ist, daß die Ausführungen des Paulus nicht mit den von der Kritik daneben gestellten Worten der Sap. Sal. zusammengehören, so bedauerlich ist es, wenn er den Paulus dann wieder so unter den Bann des Apokryphons stellt, daß er aus dieser Nichtübereinstimmung die notwendige Verschiedenheit des Darstellungsobjectes folgert. Gegen die ganze Deutung auf Juden aber wird man einwenden, daß ein solches Sündenleben, wie es 28—32 geschildert ist, wohl kaum als spezifische Probe der israelitischen Entwicklung im Unterschied von der heidnischen angeführt werden konnte. Hatte Paulus die Juden auch solch allgemeiner sittlicher Entartung zu beschuldigen, so war der gewiesene Weg, ihnen ihre Beteiligung am allgemein-menschheitlichen Sündenverderben aufzurücken.³⁾ In

¹⁾ Vgl. S. 125 f.

²⁾ B. 20. Vgl. Feine S. 88.

³⁾ Das ‚συνευδοκοῦσιν‘ muß von Otto begreiflicherweise sehr prägnant abgeschwächt werden, indem es das Nichtanrechnen der Schuld bei Angehörigen des Bundesvolkes bedeuten soll (S. 138/139). Bei den sonstigen Äußerungen des Paulus, besonders angehts 2, 14 ist es auch schwer anzunehmen, daß von ihm der ‚νόμος‘ als sittliches Prinzip der Juden bezeichnet sein sollte; am wenigsten paßt das zu Ottos Anschauung, der von einer Autonomie des Sittlichen auch nicht das mindeste wissen will (vgl. S. 127).

erheblich stärkerem Maße als gegen Otto und seine Vorgänger gilt diese Einwendung natürlich gegen die Spittasche Ausdehnung ihrer Deutung.¹⁾

Auch auf diese Weise ist also die Beziehung von 2, 1 ff. auf den Juden nicht zu halten. Entspricht sie überhaupt den Worten des Paulus, auf deren unabweisbaren Eindruck man sich beruft? Das *κρίνειν* soll zunächst den Juden unverkennbar charakterisieren. Man mag sich leicht auf Talmudstellen berufen dafür, daß der Jude den Heiden einfach als von Gott verworfen abtut,²⁾ man kann schon Gal. 2, 15³⁾ dafür anführen. Wir haben zwar genug Zeugnisse, daß im damaligen Judentum der Gerichtsgedanke nicht immer so einseitig gehandhabt wurde und zum furchtbaren Druck für den gesetzesehrigen Juden selbst sich gestaltete,⁴⁾ allein auf die breite Durchschnittsmasse, bemerkt Bouffet,⁵⁾ möge des Apostels Schilderung zutreffen. Indes hat *κρίνειν* an sich doch wohl nicht diesen prägnanten Sinn, sondern bedeutet einfach „ein Urteil fällen“. Die nähere Bestimmung muß ihm aus dem Zusammenhang erst werden. Das Objekt *τὸν ἕτερον* kann ihm aber diese in dem beliebten Sinn kaum geben, da dasselbe den Volksgegensatz nur dann zum Ausdruck bringen würde, wenn dieser sonstwie angedeutet wäre. Der Sprachgebrauch des Neuen Testaments fügt sich zudem, wie so oft, hier gar nicht den attischen Regeln.⁶⁾ Ein Blick in das Wörterbuch belehrt uns, daß *ἕτερος*, qualitativ gefaßt, im Neuen Testament gerade ohne Artikel üblich ist,⁷⁾ mit dem Artikel aber, selbständig, als *ὁ ἕτερος* gern den beispielsweise gewählten

¹⁾ Vgl. Feine S. 89.

²⁾ Vgl. Weiß S. 101; Midr. Tillin f. 6. 3; Chetubb. f. 3. 2.

³⁾ *ἁμαρτωλοί*.

⁴⁾ II. (slavisch.) Henoch 39, 8; Jochanan b. Zakkai nach Berach. 28, 6; Eleazar b. Asarja f. Bereschit Rabbat c. 92, bef. aber IV. Esra.

⁵⁾ A. a. D. S. 287.

⁶⁾ Vgl. Blasß § 51, 6; Winer⁸ ed. Schmiedel S. 244 f.

⁷⁾ Vgl. Röm. 7, 23; 1. Kor. 14, 21; 15, 40; II, 11, 4; Gal. 1, 6; Hebr. 7, 11. 13. 15; Sat. 2, 25; Jud. 7.

andern, einen als Vertreter von vielen bezeichnet.¹⁾ Nach den andern Belegstellen für ein selbständiges ‚ὁ ἕτερος‘ erscheint der von Weiß²⁾ verworfene Sinn fast als selbstverständlich.³⁾ Welches das eigentliche und nächste Objekt des Richtens auch bei den Juden ist, kann nach Jak. 4, 11. 12, vgl. Matth. 7, 1 nicht zweifelhaft sein. Vor allem aber sagt der Apostel auch deutlich genug, daß er das Richten nicht als etwas spezifisch Jüdisches, sondern als etwas allgemein Menschliches ansieht.⁴⁾ Eben darum haben verschiedene Ausleger,⁵⁾ trotzdem sie den Blick schon in 2, 1 auf den Juden speziell gerichtet sein lassen, die Heiden in den ersten Versen nicht ausgeschlossen wissen wollen. Wenn das ‚κρίνειν‘ in dem prägnanten Sinn den Juden so treffend mit einem Wort charakterisiert, warum kehrt's dann nicht, wenn auch nur inhaltlich, in der meisterhaften Schilderung der Stimmung des Judentums B 17 ff.⁶⁾ wieder? Weshalb nennt der Apostel überhaupt den Juden nicht, wenn er ihn ganz speziell schon hier vor Augen hat? Um ihn zu schonen, ihn mit möglichst wenig Anstoß auf sein eignes Urteil hinzuführen?⁷⁾ Dies dürfte man schon nicht anführen, wenn man Paulus hier zu Christen über Juden sprechen läßt, wie Godet. Wenn er die Angegriffenen noch in seinen jüdenchristlichen Lesern direkt vor sich hätte, wäre dies Argument⁸⁾ verständlich. Dann aber ist die weise, schonende Zurückhaltung gegenüber einem Gegner, der nur Hartherzigkeit und Verstocktheit zeigt, durchaus nicht begreiflich⁹⁾ und jedenfalls recht zwecklos.¹⁰⁾

1) Vgl. Wilke-Grimm, s. v. 2) S. 102.

3) Vgl. Röm. 13, 8; 1. Kor. 6, 1; 10, 24. 29; 14, 17; Gal. 6, 4.

4) ‚ὡ ἀνθρώπωνε‘, vgl. Lorenz, „Das Lehrsystem“ S. 48; Hofmann S. 46.

5) Dikshausen u. a. f. S. 42. 6) Vgl. Bouffet a. a. D. S. 77.

7) So Rüdert S. 70 und die Franzosen: Ultramaré I, S. 286; Godet S. 124/125 „vorsichtig“; Krüger: „Les 8 premiers chapitres de la lettre de P. aux R.“ Lausanne 1899. S. 150 f. Das Gegenteil findet darin v. Hengel I, S. 176.

8) Vgl. Boehmer S. 17; auch Michelsen, Theol. Stud. u. Krit. 1873 S. 332 f.

9) Vgl. B. 9 u. 17; Schott S. 154, auch Frijsche S. 94 und Mehring S. 113 und S. 61. 10) Reiche S. 181.

In 2, 1 ist also die bestimmte Fassung des *ὁ κρίνων* durch nichts angedeutet. Aber ergibt sich dieselbe nicht aus dem Gegensatz des *κρίνειν* zu dem *συνευδοκοῦσιν* 1, 32? An diesem Gegensatz wird doch ganz deutlich, daß 2, 1 von andern Leuten handeln muß, und damit ist die Beziehung auf den Juden von selbst gegeben! Es ist erklärlich, daß der Gegensatz von den Vertretern der üblichen Deutung stark betont wird. Allein je weiter man das *κρίνειν* und das *συνευδοκεῖν* durch möglichst starke Fassung des letzteren¹⁾ auseinanderbringt, desto schwieriger macht man sich die Erklärung von 1, 32, denn der Widerspruch liegt schon in diesem Verse vor. Das *κρίνειν* 2, 1 ist ja nur, wie Hofmann treffend bemerkt, die Anwendung der dort den *συνευδοκοῦντες* als persönlicher Besitz (*ἐπιγνόντες*) zugeschriebenen sittlichen Erkenntnis.²⁾ Daß es nicht angeht, *ἐπιγνόντες* vorvergangenheitlich zu nehmen, ergab sich oben schon.³⁾ Das richtige grammatische Verständnis von B. 32 bewährt sich sachlich an dem Zusammenhang von B. 32 mit B. 28. Der erläuternde und spezialisierende Relativsatz veranschaulicht den innern Selbstwiderspruch (des *ἄδοκιμος νοῦς*),⁴⁾ der in der Hauptaussage B. 28 als gerechte Straffolge für die Mißachtung der wahren Gotteserkenntnis hingestellt war. Was in B. 32 durch die scharffe Nebeneinanderstellung von *ἐπιγνόντες* und *ποιοῦσιν* so wirksam herausgehoben ist, finden wir B. 28 zwar nicht sicher in dem *μη'* vor *καθήκοντα*,⁵⁾ so doch sachlich in dem Verhältnis von Vorder- und Nachsatz angedeutet, das nach dem ganzen Zusammenhang⁶⁾ unmöglich als ein zeitlich einfach successives gefaßt werden kann. Der unausgeglichene Gegensatz des *συνευδοκεῖν* und *κρίνειν* tritt also nicht erst in 2, 1 hervor, er ist schon in 1, 28 vorbereitet und stellt so wenig eine Entgleisung des Apostels

1) Vgl. Bleibtreu S. 59. 2) Hofmann S. 46. 3) Siehe S. 28.

4) Vgl. Hofmann S. 43/44.

5) Hofmann, dagegen Blaß § 75, 5 (2. Aufl. S. 259).

6) Vgl. oben S. 31.

dar, daß er vielmehr die Spitze des Gedankens bildet. Paulus will ja zeigen, wie auch der „*νοῦς*“ der Heiden als das zentrale Geistesorgan, welches nach Gottes Willen den ganzen Menschen regieren sollte, durch die erste Sünde und ihre Folgen zu einem Zerrbild seiner ursprünglichen Bestimmung geworden ist. Wie kann er das besser veranschaulichen als damit, daß Leute, die sich der Todeswürdigkeit des allgemeinen sündlichen Treibens wohl bewußt sind, dennoch sich nicht nur daran beteiligen, sondern sogar Beifall dafür haben können! Man darf nur auch in B. 32 nicht falsch übertreiben. In Kapitel 2 ist man geneigt, das „*τὰ τοιαῦτα*“ oder „*τὰ αὐτά*“ nicht zu pressen, dann soll man es auch 1, 32 nicht tun. Nun wird man schwerlich „*τὰ τοιαῦτα*“ nach B. 32 zu sachlicher Mildeutung ausnutzen können, als wenn es hieße „ähnliches“. Die direkte Beteiligung an demselben, natürlich nicht erschöpfend beschriebenen („*τοιαῦτα*“!) Lasterleben wird durch „*τὰ αὐτά*“ und „*τὰ τοιαῦτα*“ unwiderleglich ausgesagt. Aber über den Grad der Beteiligung ist damit nichts bestimmt, und der wird bei den einzelnen sehr verschieden sein. Überhaupt wird beachtet werden müssen, daß die gesamte Schilderung dem Volks- oder Menschheitsganzen gilt und es eine durch nichts gerechtfertigte Verallgemeinerung wäre, alles vom einzelnen ausgesagt sein zu lassen. Jeder ist daran beteiligt, aber dieser hier, jener dort, der eine mehr, der andere minder; jeder trägt den Keim zu dem ganzen Sündenleben in sich, wenn er auch nicht überall gleich zur Ausbildung kommt und vielfach in der Innerlichkeit des Herzens bleibt.¹⁾ Darum wird man auch in „*συνεδοκοῦσιν*“ kein fortgehendes, prinzipielles Verhalten zu sehen haben. Schon das danebenstehende „*πράσσοουσιν*“ weist auf praktische Mißachtung der theoretisch anerkannten Norm. In der Form des „*συνεδοκεῖν*“ dient dieselbe aber dem innern Widerspruch und der Machtlosigkeit des „*νοῦς*“ zu noch deutlicherer

¹⁾ Vgl. Dishaufen S. 98; Melancthon, a. a. D. S. 574, 842.

Beranschaulichung als im bloßen ‚ποιεῖν‘, sofern bei ‚συνεδοκεῖν‘ die natürlichen selbstsüchtigen Triebe nicht so unmittelbar oder nur sehr vermittelt wirksam sind.

Gobet hat sicher einen guten Griff getan, wenn er zu ‚συνεδοκοῦσιν‘ auf die Verteidiger und Bewunderer eines Caligula, eines Nero verweist.¹⁾ Epiktet erzählt uns aus den Kreisen derer, die vor allem der Pflege des ‚νοῦς‘ oblagen und daher den Selbstwiderspruch eines ‚ἀδόκιμος νοῦς‘ am deutlichsten in sich darstellen konnten, aus dem Treiben der Philosophen eine kleine Geschichte, die zur Illustration des ‚συνεδοκεῖν‘ wie geschaffen ist.²⁾ Der Philosoph sucht einem Pseudokollegen seine Charakterlosigkeit und den Widerspruch seiner Theorie und seiner Praxis zum Bewußtsein zu bringen: „Lobtest du jüngst nicht den und den mehr als es dir selbst recht scheint? Hast du jenem nicht geschmeichelt, dem Senator? Wolltest du, daß deine Kinder so seien?“ „Nur nicht.“ „Weshalb hast du ihn denn gelobt und umschmaßt?“ „Er ist ein netter junger Mann und eifriger Zuhörer.“ „Woher weißt du das?“ „Mich bewundert er.“ „Du hast den entscheidenden Beweis (τὴν ἐπίδειξιν) genannt.“³⁾ Hier zeigt sich deutlich, wie das verkommene Gesamtleben alles in seine Fesseln schlug und aller Theorie zum Trotz die Praxis, auch im ‚συνεδοκεῖν‘, bestimmte. Wollen wir ein Beispiel, das für unzählige spricht, denken wir an Seneca. Dieser Mann, dem die sittliche Erkenntnis wirklich nicht nur äußerlich anhing wie den meisten, der in seinen Briefen mit großem Ernst auf wirkliche Bewahrung der sittlichen Grundsätze dringt,⁴⁾ er versteigt sich in der Zuschrift an Polybius gegenüber diesem unwürdigen Freigelassenen und seinem ebenso unwürdigen Herrn⁵⁾ zu Schmeicheln, die ihn selbst später zu Unterdrückung der Schrift gedrängt

¹⁾ S. 131. ²⁾ Dissert. III, 23, 13 f.

³⁾ Vgl. auch Hatch, „Griechentum u. Christentum“, deutsch von Preuschen. 1892. S. 74.

⁴⁾ Ep. 20, 2; 89, 18. 23; 117, 33; 88. ⁵⁾ Claudius.

haben und in dem „ludus de morte Claudii“ ein eigentümliches Gegenstück erhielten, er hat den Mord der Agrippina zu verteidigen gewagt, Neros Neigung zu Acte begünstigt und durch einen seiner vertrautesten Schüler vermitteln lassen und auch beim Auftreten seines kaiserlichen Jünglings im Zirkus eine recht unwürdige Rolle gespielt.¹⁾ Wenn so ein Seneca traurige Beispiele für das ‚συνευδοκεῖν‘ liefern muß in dem damaligen zerrütteten Gesamtleben, wievielmehr andere! Handelt er unter einem besonders starken Druck, so ist er wieder eine Natur, die sich über die Durchschnittsmenge hoch erhob an sittlichem Ernst.

Durch solche Veranschaulichung der Worte Pauli wird nun auch am besten erwiesen sein, daß der Gegensatz von ‚ἐπιγνόντες‘ und ‚συνευδοκοῦσιν‘ Röm. 1, 32 nicht auf eine Unterdrückung des ersteren und entsprechend scharfe Abtrennung des folgenden ‚ὁ κρίνων‘ führt, vielmehr Paulus mit dem unausgeglicheneu Gegensatz eine tiefeindringende Beobachtung des sittlichen Zustandes der hellenisch-römischen Kulturwelt beweist: das ‚συνευδοκοῦσιν‘ hat er dem Leben abgesehen. Die Deutung auf die theoretische Rechtfertigung einzelner Sünden, besonders aus dem Gebiet der ‚naturalia‘, durch die Philosophie²⁾ fällt ganz aus dem Zusammenhang und ist mit ‚ἐπιγνόντες κτλ.‘ nicht zu vereinen; es handelt sich gerade um den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, in dem die Wertlosigkeit des heidnischen ‚νοῦς‘ so deutlich zum Ausdruck kommt.

Bei der Formulierung der sittlichen Erkenntnis der Heiden tritt der Standpunkt des Missionars wieder charakteristisch hervor. Es ist nicht zu verkennen, daß Paulus dem Urteil der Heiden christlichen Ausdruck leiht. Denn um das ‚ἄξιοι θανάτου‘ auf die Todesurteile der menschlichen Gerichte zu beziehen,³⁾ dazu ist

¹⁾ Vgl. hierzu Zeller, „Philosophie der Griechen.“ III, 1. 3. Aufl. S. 718—720.

²⁾ Grotius S. 191; Leclerc, „Le Nouveau Testament“ 1703, S. 88; Baumgarten-Crusius S. 61; Philippi S. 39.

³⁾ Hofmann S. 43; Weissäcker a. a. D. S. 98.

der Kreis des ‚*τοιαῦτα*‘ viel zu weit, und eine Einschränkung¹⁾ ist durch nichts angedeutet, auch durch das gleichfolgende ‚*αὐτά*‘ unmöglich gemacht. Die Vorstellungen vom Strafzustand im Hades genügen zur Erklärung nicht, weil hier nicht der Tod selbst, das Sein im Hades, sondern besondere Strafen in demselben als Gericht über die Sünde erscheinen.²⁾ Was gibt dem Apostel aber wohl das Recht, das heidnische Urteil so zu fassen, wie es in Wahrheit lauten mußte?³⁾ Die Antwort liegt darin, daß Paulus als Missionar sich bewußt war, wie für seine Behauptung ursprünglichen Wahrheitsbesitzes, so auch für diese Formulierung des sittlichen Urteils sich an das Menschenherz selbst wenden zu können.

Die Anwendung der in 1, 32 den ‚*συνευδοκοῦντες*‘ zugeschriebenen Erkenntnis ist das ‚*κρίνειν*‘ 2, 1. Beck betont mit Recht,⁴⁾ daß es sich hier um kein falsches und an sich unberechtigtes Nichten handele noch auch das Nichten für sich als Sünde betrachtet werde. Es ist die Handhabung der Norm, nach welcher der Richtende selbst unentschuldbar ist. Der ‚*ἕτερος*‘ wird auch nicht als solcher schlechtweg verurteilt, sondern um seiner Taten willen gerichtet. Alles das ist viel allgemeiner, als die prägnante Deutung auf die Verurteilung des Heiden als Heiden durch den Juden. Mit dem Urteilen über den andern verbindet sich natürlich nur zu leicht der Hochmut des Richtenden, der sich auf seine sittliche Erkenntnis etwas zu gute tut. Aber wer will bestreiten, daß dies etwas allgemein Menschliches ist? Die heidnischen Vertreter sittlicher „Bildung“ bieten in der That nicht minder Beispiele dafür wie das Judentum.⁵⁾ Das ‚*κρίνειν*‘ nötigt also nicht im geringsten, in 2, 1 ff. an den Juden zu denken, dem natürlichen Zusammenhang mit dem Vorigen steht nichts

¹⁾ Hofmann S. 43.

²⁾ Vgl. Nägelsbach, „Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens.“ 1857. S. 411, 419.

³⁾ Vgl. Weiß S. 101. ⁴⁾ S. 178. ⁵⁾ Vgl. unten S. 65 f.

im Wege. Wie 1, 28—32, handelt Paulus auch 2, 1 ff. noch von oder mit Heiden. Aus dem Kreise der ,οἵτινες' 1, 32 wird einer herausgegriffen und die Verhandlung mit ihm persönlich weitergeführt. Weil der Angeredete nur als Vertreter seines Kreises in Betracht kommt und darum jeder einzelne diese Stelle einnehmen kann und in dem typischen Vertreter mitgemeint ist, ist ,πᾶς' zu ,ὁ κρίνων' hinzugefügt.¹⁾ Damit erledigt sich der Einwand, ,πᾶς' widerstreite jeder bestimmten Beziehung, es setze vielmehr voraus, daß von der gesamten Menschheit schon geredet sei, und deute auf das Gesamtfazit.²⁾

Aber nicht nur der Zusammenhang mit dem Vorigen, auch das Folgende spricht dafür, daß Paulus auch 2, 1 ff. noch Heiden im Auge hat. Zunächst der Gedankengang von Kapitel 2 im ganzen! Bei der üblichen Erklärung ist der Fortschritt in B. 9 und 10 nicht deutlich zu machen.³⁾ Was soll die unverkennbar auf den Juden gemünzte Spezialisierung der Gerichtsverkündigung, wenn die letztere von vornherein dem Juden galt und ihm persönlich eingeschärft wurde! Welch merkwürdiges Gewirr bringt die übliche Erklärung überhaupt in den Gedankengang des Apostels! Zuerst wird — als unbestreitbar — der Schluß hingestellt, dessen Erweise die ganze Erörterung dient,⁴⁾ die Begründung folgt ebenso kurz und behauptungsweise. Die allgemeine Norm⁵⁾ wird dann — nach der üblichen Erklärung — gegen die bestimmten jüdischen Ansprüche und Privilegien in ihrem Rechte verteidigt⁶⁾ und mit erneutem Urteilspruch⁷⁾ auf eine ausführliche allgemeine Darlegung des Gerichts hingeleitet.⁸⁾ Nach der bestimmten Namennennung folgt von neuem die These des unparteiischen Gerichts,⁹⁾ prinzipielle Verteidigung derselben gegen das Gesetzesprivilegium,¹⁰⁾ dann eine ernste und mit einzelnen deutlichen Vorwürfen an das Gewissen sich richtende Anklage,¹¹⁾ die sichtlich

1) Vgl. Lorenz, a. a. O. S. 48. 2) Vgl. Mehring S. 128 ff.

3) Vgl. Hofmann S. 56. 4) B. 1. 5) B. 2. 6) B. 3. 4. 7) B. 5.

8) B. 6 ff. 9) B. 11. 10) B. 12—16. 11) B. 17—24.

darauf abzielt, daß der Jude sich selbst verurteilen muß, endlich dann, diesen Schluß voraussetzend,¹⁾ eine von dem prinzipiellen Charakter der früheren Erörterung durch ihre persönliche Form²⁾ deutlich sich abhebende spezielle Auseinandersetzung des Ergebnisses mit den Privilegien Israels.³⁾ Es kann niemand entgehen, wie mit B. 11 bezw. 9 ein klares, konsequent fortschreitendes Verfahren anhebt, das mit dem Untersatz B. 17 ff. und dem den Hörern überlassenen Schluß⁴⁾ der Eigenart eines Gewissensbeweises voll gerecht wird und als Ganzes logisch unanfechtbar ist. Was die vorhergehenden Verse bieten, ist alles hier enthalten, und zwar nicht wie dort ohne rechte Fundierung und in wunderbarer Ordnung. Es macht dem systematischen Scharfsinn eines Calvin alle Ehre, daß er den Mangel erkannt und ihm auf seine Weise abgeholfen hat, indem er bis B. 11 nur generelle Schilderung sieht und dann erst die ganze Anwendung folgen läßt, erst für die Heiden,⁵⁾ dann für die Juden,⁶⁾ was konsequent ist, aber schon an B. 12—16 scheitert.⁷⁾

Die Beziehung auf Heiden bewährt sich aber auch noch im einzelnen an dem Abschnitt 2, 1—5. Der zweite Vers bringt eine Einschärfung des göttlichen Gerichts. Schreibt der Apostel gegen Juden, so kann es nicht die Tatsache des Gerichts an sich sein, die zur Anerkennung gebracht werden muß, sondern nur die Ausdehnung über den Juden, der sich ihm entziehen will. Von dieser Auffassung aus ist man fast genötigt, den springenden Punkt in dem Verse selbst irgendwie hervortreten zu lassen. Dazu bietet sich die Präpositionalbestimmung *κατὰ ἀλήθειαν*, die dem Juden gegenüber die strenge, ausnahmslose Gerechtigkeit Gottes

¹⁾ Vgl. B. 25 *ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς*, B. 27 *σὲ τὸν . . . παραβάτην νόμου*.

²⁾ B. 25, 27. ³⁾ 2, 25 ff.

⁴⁾ Vgl. die Konstruktion von B. 17—24 bei Hofmann S. 68; Luth. S. 418 f.; Lipsius S. 105; Godet S. 155.

⁵⁾ Bis B. 16. ⁶⁾ B. 17 ff.

⁷⁾ Vgl. Calvin a. a. O. S. 22 ff., auch Mehring bef. S. 182.

im Abmessen des Urteils „nach dem wirklichen Tatbestand“ betonen würde.¹⁾ Der zweite Vers würde sich also schon ganz direkt gegen jüdische Ansprüche lehren. Dann ist aber Hofmanns Einwendung gegen die übliche, auch von Weiß besonders mit Hinweis auf das ‚ἦ‘ B. 4 aufrechterhaltene Fragefassung von B. 3, 4 wirklich berechtigt: es müßte B. 3 ‚ἦ‘ statt ‚δέ‘ gesetzt sein, weil die Möglichkeit B. 3 die Anwendbarkeit von B. 2 aufhobe. Es handelte sich ja um direkte Regierung von B. 2! Worin soll der durch ‚δέ‘ angedeutete Fortschritt liegen? Aber auch von B. 3 zu B. 4 kommt bei der gewöhnlichen Erklärung kein Fortschritt heraus: B. 3 soll der Jude wegen der Zugehörigkeit zu Abrahams Samen, B. 4 wegen der bisherigen Gnadenerweisungen Gottes gegen Israel auf Befreiung vom Gericht hoffen. Ist der Grund der eiteln Zuversicht nicht beide Male derselbe, die vermeintliche Gerichtsverschönerung des auserwählten Volkes? Worauf beruft sich denn der Wahn von der Gerichtsfreiheit Israels anders als auf Gottes Gnadenerweisungen?²⁾ Also B. 3 und 4 im Grunde dieselbe Sache, die auch B. 2 schon bestimmt ins Auge gefaßt war!³⁾

Alles wird klar und glatt, wenn man die Deutung auf den Juden fallen läßt. B. 2 braucht keine bestimmte Beziehung zu erhalten, es handelt sich allgemein um die den Heiden gegenüber recht nötige Einschärfung des Gerichts. Es liegt nahe, ‚κατὰ ἀληθειαν‘ dann gleich ‚ἀληθῶς‘ zu nehmen,⁴⁾ wie ‚ἐν ἀληθείας‘

¹⁾ Vgl. Phil.³ S. 41; Deel S. 180; Godet S. 134, auch Goebel S. 25; Weiß S. 103; der Zusammenhang mit der Deutung auf die Juden deutlich bei Godet und Meyer ⁴ S. 86.

²⁾ Daß die Juden die Güte Gottes nicht selbst als Langmut auffaßten, also die Möglichkeit des Gerichts über Israel auch B. 4 für den Juden nicht in Betracht kommt, ist klar.

³⁾ Boehmer hat die Schwierigkeit offenbar empfunden, denn er deutet B. 3 auf die Trefflichkeit und erst B. 4 auf das Volksprivileg des Juden (S. 17). Aber dann geht ja dem ‚οὐ‘ der starke Akzent des prägnanten Hinweises auf den Juden als Juden verloren, worauf man so großes Gewicht legt (vgl. Weiß S. 104; Godet S. 134)!

⁴⁾ Hofmann S. 48; Otto S. 140; Mehring S. 143.

Luk. 22, 59, das hier neben dem andern „ἐπί“ sich schlecht gemacht hätte und daher nach Ottos ansprechender Vermutung durch „κατὰ ἀλήθειαν“ ersetzt sein könnte. Zur nachdrücklichen Versicherung wäre es so recht am Platze, ohne daß darum die andere Deutung ausgeschlossen wäre. Auf die Einschärfung der Gerichtstatsache im allgemeinen, wozu der Apostel sich sehr passend eines vom christlichen Standpunkt aus gesprochenen, aber an jedes menschliche Gewissen sich richtenden „wir wissen“ bedient, folgt die Zurückweisung der Einwände, mit denen der Gegner sich persönlich dem Apostel noch entziehen möchte: dies der Fortschritt des „δέ“ in B. 3. Godet bemerkt fein, wenn auch nicht ganz konsequent bei seiner Auffassung, welche die Spezialanwendung schon in B. 2 einträgt, man müsse vor B. 3 zum Verständnis des „δέ“ den aus B. 2 zu ziehenden Schluß „auch du“ ergänzen.¹⁾ Ein erster Einspruch des Gegners beruft sich auf eben das, was Anlaß zu der Erörterung gibt: das „κρίνειν“ als Erweis der sittlichen Erkenntnis. Die Betonung des mit dem „κρίνειν“ verbundenen „ποιεῖν“ genügt zur Widerlegung. Der zweite Einwand geht weiter. Man „verachtet“ nach des Apostels Wort die Güte Gottes. Worauf das geht, deutet Paulus durch Spezialisierung der „χρηστότης“ in „ἀνοχή“ und „μακροθυμία“ an. Man hat sich gewiß nicht mit Unrecht durch die Stelle an 2. Petr. 3, 9 bezw. 3, 4 erinnern lassen.²⁾ Um nichts weniger als die leichtsinnige Leugnung des Gerichts handelt es sich, wie sie aus der Dahingabe an die Eindrücke und das Wohlsein der Gegenwart entspringt.³⁾ Die ganze Ausdrucksweise paßt schlecht auf Juden, die als Juden das Gericht anerkannten. Bei ihnen ist es eigentlich auch nicht sowohl die Güte, als die ihnen offenbarte Heiligkeit Gottes, welche durch ihr Treiben verachtet wird. Was will der Ausdruck: „die Güte verachten“ besagen? Verachten ist

1) „Commentaire“ I², S. 257; vgl. deutsche Ausgabe² S. 134.

2) Phil.³ S. 42; Otto S. 142.

3) Vgl. Hofmann S. 50, auch Lange S. 62.

nicht achten, etwas in seiner Bedeutung nicht würdigen. Die Güte Gottes wird verachtet, wenn man nicht bedenkt, was man ihr zu verdanken hat, daß sie allein es ist, welche den Menschen noch vor dem Gericht verschont, was er in frechem Leichtsinne als selbstverständlich hinnimmt. Indem man so die Wirkung der Güte und Geduld und Langmut Gottes gar nicht als etwas Besonderes achtet, fragt man natürlich nicht nach ihrem Zweck und ihrer Absicht, die auf die Bekehrung des Menschen geht, und häuft sich damit in seiner Unbußfertigkeit Zorn auf Zorn „am Tage des Zorns“. ¹⁾ Weist das nicht alles auf heidnischen Leichtsinne? ²⁾ Aus der griechischen Welt bringt ja auch jener Wahn 2. Petr. 3, 9 erst in jüdische Kreise ein, wenn der zweite Brief Petri nach Spittas und Zahns Untersuchungen an jüdische Gemeinden gerichtet ist. Man braucht kaum an die besonderen Erfahrungen des Paulus in Athen Act. 17, 30. 32 oder die Nachwirkungen des alten hellenischen Geistes im Glauben der Korinther 1. Kor. 15, 12. 32 zu erinnern. ³⁾

Der Übergangsabschnitt 2, 1 ff. führt uns also nicht von dem in 1, 18 ff. betretenen Boden hinweg; es steht nichts im Wege, die Gerichtsankündigung auch im Zusammenhang als den Höhepunkt des mit den Heiden sich befassenden Abschnittes zu nehmen. Dieser Auffassung der Gerichtsverkündigung 2, 6 ff. dient endlich auch ihr Wortlaut zur Bestätigung. Es handelt sich vor allem um die eigentümliche dreifache Bestimmung für

¹⁾ B. 4. 5. ²⁾ Vgl. auch Bed S. 182: etwas „allgemein Menschliches.“

³⁾ Ein Bedenken scheint sich zwar aus dem Vorigen selbst gegen diese Fassung von B. 4 zu erheben. So wird ja B. 4 doch wieder zu einer direkten Aufhebung von B. 2, wo bleibt also der Fortschritt des ‚δε‘ in B. 3? Wenn B. 4 sich direkt an B. 2 angeschlossen, würde man allerdings eine andere logische Verbindung, nämlich ‚η‘, erwarten; so aber fügt es sich an B. 3 gerade durch die vom Apostel mit deutlichem Staunen (vgl. Weiß S. 105 zu ‚αγνων‘) hervorgehobene Verschärfung des Widerspruchs besonders passend mit ‚η‘: „oder aber?“ an und steht doch mit Recht unter dem ‚δε‘ B. 3, weil es auch hier sich um die spezielle Anwendung und Einschärfung des allgemeinen Satzes B. 2 handelt.

das Ziel eines rechten Lebens in B. 7. Nur wenige sind mit Meyer¹⁾ zu der Ansicht gekommen, daß dieselbe spezifisch christliches Gepräge trage.²⁾ Hofmann wendet gegen die meist vertretene Wortverbindung ,τοις — ζητοῦσιν³⁾ ein, daß Paulus nicht das belohnte Verhalten als Trachten nach Herrlichkeit bezeichnet haben könnte. Der eventuelle Anstoß erledigt sich schon durch das ,καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ,' das die Art jenes Strebens kennzeichnet.⁴⁾ Als Bezeichnung der Gabe Gottes wären ,δόξα, τιμὴ, ἀφθαρσία' wegen ihres allgemeinen Charakters auch sicher noch viel weniger geeignet, weshalb denn auch zwei Schüler Hofmanns, Schott⁵⁾ und Bleibtreu,⁶⁾ den künstlichen Unterschied zwischen Heilsgabe und Lohn machen. Weiß⁷⁾ und Beck⁸⁾ geben die Erklärung für den eigentümlichen Ausdruck: Paulus redet von der Menschheit an sich, abgesehen von der Erlösung, und kennzeichnet darum das ihrem Streben gesetzte Ziel nach der ihr geschenkten Mitgift von Erkenntnis. Es ist schwer, die Beziehung von ,δόξα' und ,ἀφθαρσία' in 2, 7 auf 1, 23 vgl. 20 (,θειότης') zu verkennen; ebenso wird das ,ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ' 2, 8 auf 1, 18. 25 zurückblicken.⁹⁾ Wenn aber die Ausführung des Gerichts so deutlich auf die Ausführungen über die Heiden zurückgreift und von dort ihr Gepräge erhält, ist es dann wahrscheinlich, daß sie in einem ganz auf Juden berechneten Zusammenhang stehen sollte?

1) S. 90. 2) Michelf., Th. St. u. Krit. 1873. S. 335; Köhler ibid. 1874. S. 269; vgl. Feine S. 92 christlich-jüdisches Gepräge.

3) Dieselbe kann auch durch den Hinweis auf den Eindruck des Hörers nicht als unnatürlich hingestellt werden. Der in B. 8 deutlich hervortretende Rhythmus macht es auch für B. 7 höchst wahrscheinlich, daß Paulus die beiden gewichtigen Worte ,ζῶν αἰώνιον' als eindrucksvollen Höhepunkt beabsichtigt hat. Das regierende Verb zu dem Akkusativ (,ἀποδώσει') konnte nicht aus dem Bewußtsein schwinden, wenn nur der Ausdruck ,τοις — ζητοῦσιν' als einheitlicher beim Lesen erfaßt wurde. Dazu mußte aber das ,καθ' ὑπομονὴν κτλ.' drängen, da es im Unterschied von ,εἰ ἐπιθελος' zur Bildung eines substantivischen Ausdrucks recht ungeschickt wäre.

4) Vgl. Beck S. 203, gegen Hofm. S. 53. 5) S. 157. 6) S. 86.

7) S. 108 f. 8) S. 205. 9) Lorenz a. a. O. S. 48; vgl. auch Goebel S. 26; Feine S. 91.

Man würde sich der Anerkennung, daß 2, 1 ff. noch Heiden dem Apostel vor Augen stehen, vielleicht nicht so entziehen, wenn man mehr auf die Illustration der Worte des Paulus aus dem Leben seiner Mission achtete. Als einfache Anwendung der Schilderung 1, 18 ff. auf irgend einen beliebigen Vertreter der verkommenen Masse würden die Verse 2, 1 ff. allerdings nicht recht verständlich sein. Aber sie sind gar nicht eine solch einfache Anwendung. In dieser Beziehung hat Hofmann ein weniger lebendiges Verständnis gezeigt, als einige Ältere¹⁾ und von Neueren Olshausen,²⁾ welche die von gröberen Lastern bewahrten Heiden — allein, oder mit den Juden³⁾ — in 2, 1 angegriffen finden. Die Beobachtung des Apostels beschränkt sich nicht auf die tiefe sittliche Depravation, die mit der religiösen Verirrung des Heidentums unmittelbar verbunden ist. Schon 1, 28 ff. zeigen uns, daß er die Fülle der Eindrücke nicht einem Schema der Darstellung opfert.⁴⁾ Man ist oft geneigt, dem Paulus die Einseitigkeit seiner Anschauung vom Heidentum vorzuwerfen. Sollte er wirklich an der griechischen Welt nur den Götzendienst und die krassen heidnischen Laster gesehen haben? Nein, er hat auch das wissensstolze, das gebildete Hellenentum gekannt, freilich als Apostel Jesu Christi ebenso gut als die niedere Welt seinem am Kreuze Christi orientierten Urteil unterworfen.

Paulus begründet seine Willigkeit, auch in Rom das Evangelium zu verkünden, damit, daß er Hellenen wie Barbaren, Weisen wie Unverständigen ein Schuldner sei. Das zweite Paar in dieser Bestimmung seines Arbeitsgebietes gibt sich deutlich als Erläuterung des ersten. Durch dieses Mittelglied wird verständlich, daß auch den Römern gegenüber, so gut wie bei den Hellenen im eigentlichen Sinn, von mangelnder Freudigkeit des

¹⁾ Augustin f. Olsh. S. 98; Melancht. S. 574 f.; 842 (447); vgl. Calvin a. a. D. S. 18; Clericus, Grotius f. u.

²⁾ S. 96. 98, vgl. auch Spitta S. 129.

³⁾ Calvin, Olsh. vgl. Beck u. a. f. S. 42. ⁴⁾ Vgl. o. S. 27 f.

Apostels zur Evangeliumsverkündigung nicht die Rede sein kann. Denn das, was dieselbe möglicherweise beeinträchtigen könnte, die Scham vor der Weltweisheit, bekümmert den Apostel ja nicht.¹⁾ Wo kommt nun im Briefe dieser Charakter des hauptstädtischen Bodens zum Ausdruck?

Joh. Clericus hat in der von ihm veranstalteten lateinischen Ausgabe des Neuen Testaments von Hammond²⁾ für 2, 1—8 die Beziehung auf die heidnischen Philosophen vorgeschlagen, auf die nach ihm, wie auch Grotius³⁾, der Apostel es schon in Kapitel 1 des öftern abgesehen hat. Die Kommentatoren pflegen dies als gelehrte Notiz weiterzugeben, allein recht verstanden ist die Erinnerung an die heidnische Philosophie sehr am Plage. Man darf freilich nicht die Vorstellung von den alten Philosophenschulen, die auch bei Clericus noch zugrunde liegt und seine Auslegung allerdings etwas wunderlich erscheinen läßt, in unsere Zeit hineinbringen. Das griechische Geistesleben hat inzwischen von dem kleinen Kreis der hellenischen Aristokratie aus das gesamte Leben der damaligen Kulturwelt durchdrungen. Nach Act. 17, 18 ff. könnte man sich noch die Meinung bilden, als wäre dem Paulus die griechische Philosophie nur dort in ihren berufsmäßigen Vertretern begegnet, wenn nicht schon die Areopagrede selbst vielmehr ein weiteres, aber philosophisch beeinflusstes Publikum voraussetzte.⁴⁾ Das Bild der korinthischen Gemeinde zeigt deutlich den Einfluß griechischen Geisteslebens,⁵⁾ obwohl sie zum größten Teil aus den niedern Schichten sich rekrutierte.⁶⁾ Jedenfalls sah sich Paulus

¹⁾ 1, 16, so gewöhnlich, vgl. Weiß S. 69, Godet S. 106, Luthardt S. 401, Hofm. S. 21 u. a.

²⁾ Ed. II. tomus II. Francoforti 1714, p. 17; noch nicht in seiner eignen französischen Ausgabe des Neuen Testaments, Amsterdam 1703. Mit Clericus zusammen nennt v. Hengel I. S. 169 Fermius. ³⁾ Vgl. S. 191.

⁴⁾ Vgl. Ramsay, „Paulus in der Apostelgeschichte,“ deutsch 1898. S. 200; Curtius, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie“ 1893. S. 927; Bethge a. a. D. S. 92. ⁵⁾ Vgl. Kap. 1 und 15.

⁶⁾ 1, 26 f.; vgl. dazu die (rhetorische) Schilderung Korinths bei Aristides' „in Neptunum orat.“ ed. Dindorf I. p. 40; vgl. Meander, „Geschichte der Pflanzung und Leitung“ S. 253; Clemen, „Paulus“ II. 179.

gezwungen, auf diesen Charakter seines hellenischen Publikums in der Predigt Rücksicht zu nehmen.

Was wir aus Profanschriftstellern über die hellenische Welt jener Zeit entnehmen können, setzt diese Andeutungen in überraschendes Licht. Durch die verschiedenen Schulen hatte sich eine Popularphilosophie gebildet, welche die weitesten Kreise durchdrang; die fortschreitende Konzentrierung des philosophischen Interesses auf die praktischen, ethischen Fragen¹⁾ kam dieser Entwicklung entgegen. Wir stehen in einer Zeit, „wo alle Stände Hilfe und Rat bei der Philosophie suchten.“²⁾ Rom, das bis unter Domitian für die eigentliche Philosophie ein heißer Boden war in Folge von Druck und Mißgunst von oben und unten,³⁾ hatte in seiner Rhetorik, die in dieser Zeit das Moralisieren immer mehr aufnahm,⁴⁾ ein Pendant zur griechischen „*διατριβή*“. Man sieht leicht, daß bei der gerade in Rom herrschenden Auflösung des sittlichen Lebens die Wirkung solcher moralisierenden Rhetorik, an dem Maßstab des Paulus gemessen, genau die gleiche sein mußte wie die der griechischen Weisheit. — Griechenland, das eigentliche Arbeitsfeld des Paulus, war natürlich noch in ganz anderem Maße als selbst das spätere Rom Heimat der Philosophie. Dio von Prusa sagt, daß man die Philosophentracht überall erblicke, daß die Zahl derer, die sie tragen, fast größer sei als die der Schuster oder Walker oder Spasmacher oder der Anhänger irgend eines andern Gewerbes.⁵⁾ Aber vor allem war das ganze Geistesleben mit philosophischen Anschauungen durchtränkt; die „Weisheit“ ist nicht mehr Privilegium einiger Bevorzugter. Der

¹⁾ Vgl. Friedländer, „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms.“ III.¹ S. 586.

²⁾ Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ II. S. 437; Friedländer a. a. S. 609; P. Wendland, „Philo und die kynisch-stoische Diatribe.“ Berlin 1895. S. 7. 63; Heinrici, „Das 2. Sendschreiben des Apostels P. an die Korinthier.“ 1887. S. 559; Pfeleiderer, „Urchristentum“² I. S. 31. ³⁾ Vgl. Friedl. a. a. D. S. 554.

⁴⁾ Vgl. Friedl. a. a. D. S. 560 ff. ⁵⁾ Vgl. Dio Chrys. or. LXXII⁴.

neue Cynismus, der im ersten Jahrhundert binnen kurzem große Verbreitung erlangt, befolgt zudem die Losung, sich direkt an das Volk zu wenden.¹⁾ — Nach alledem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus in seiner Missionsarbeit immer wieder auf den Einfluß einer Popularphilosophie gestoßen ist. Man darf aus der meist niedrigen sozialen Stellung der ersten Christengemeinden nicht den Schluß ziehen, daß das Christentum die Sphäre der hellenischen Bildung noch gar nicht berührt habe. Das Schweigen der literarischen Zeugen der gebildeten Welt beweist, wie G. Boissier²⁾ bemerkt, nicht einmal die völlige Unberührtheit der höheren Kreise, so wenig als in früherer Zeit die Ignorierung Griechenlands oder des Judentums für Unbekanntschaft mit diesen zeugen. Jedenfalls aber hatte die geistige Bewegung, soweit sie hier bedeutsam, so weite Kreise gezogen, daß die Andeutungen des Paulus voll verständlich sind.

Wie hat sich die Berührung des Apostels mit dieser Popularphilosophie gestaltet? Dafür haben wir in Röm. 2, 1 ff. ein wichtiges Zeugnis. Paulus hat die erschreckende religiös-sittliche Degeneration der Heidenwelt verfolgt; er geht auch an den Erscheinungen nicht vorüber, die noch von einer gewissen sittlichen Lebenskraft derselben zu zeugen schienen, freilich stellt er sie mit derselben Strenge unter das Gericht des Kreuzes, in dem auch das regste sittliche Leben auf alttestamentlichem Offenbarungsboden nicht besteht. Er erkennt die sittliche Urteilsfähigkeit seines Gegenübers zunächst an: es ist der rechte Maßstab, den man dort anlegt. Um so mehr besteht er auf der Forderung, daß man sich nach seinem eignen Maßstab für unentschuldigbar bekennt. Die theoretische Erkenntnis bietet keinen Halt gegen den Einfluß des durch und durch verderbten Gesamtlebens, dem sich keiner entzieht: *τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων*. Darin offenbart sich eben der verhängnisvolle innere Widerspruch des *νοῦς ἀδόκιμος*, der die

¹⁾ Vgl. Zeller III. 1². S. 686; Friedl. a. a. D. S. 572; Wendland f. v.

²⁾ a. a. D. II. S. 67.

Strafe für die Mißachtung des wahren, höchsten Geistesinhaltes ist.¹⁾

Man braucht zur Veranschaulichung der Worte Pauli nicht auf die Schilderungen der Satiriker und prinzipiellen Gegner der Philosophie, wie eines Lucian zurückzugreifen,²⁾ die größten Vertreter der Philosophie selbst, ein Seneca, ein Epiktet, zeichnen uns von dem wirklichen Einfluß der philosophischen Erkenntnis in ihren Kreisen ein Bild, welches das Urtheil des christlichen Missionars in überraschender Weise illustriert. Was von diesen Kreisen gilt, kann sicher in den Grundzügen als typisch genommen werden. Den meisten, so hören wir, kommt es nur auf theoretische Geistesbildung an.³⁾ Die Lehrer haschen nur nach Beifall⁴⁾ — Epiktet schildert uns diese Lehrer der Weisheit in lebendigen Szenen⁵⁾, die Schüler nach schönen Worten und Phrasen;⁶⁾ keiner kümmert sich um die wahre Aufgabe der Weisheit, das Leben zu regieren.⁷⁾ Epiktet wendet sich immer von neuem gegen die, welche die Philosophie zum leeren Spiel des Geistes machen und sich über ihren Ernst hinwegsetzen.⁸⁾ Rührend ist seine Klage um den rechten Stoiker. „Zeiget mir einen Stoiker, wenn ihr einen habt. — Ja solche, welche die stoischen Sätze (*λογάρια*) hersagen, Zehntausende! — Wenigstens einen, der in der Bildung begriffen ist, zeigt mir. — Erweist mir die Wohlthat; mißgönnt einem alten Manne nicht, ein Schauspiel zu sehen, das ich bis jetzt nicht sah.“⁹⁾ „Was ist schändlicher als eine Philosophie, die nach Beifall hascht!“ ruft Seneca aus;¹⁰⁾ auch er muß bezeugen, daß die Weisheit zum Handelsobjekt erniedrigt ist.¹¹⁾ Aufs Tun kommt es an, betonen beide immer wieder.¹²⁾ Mit allem theo-

¹⁾ 1, 28. 32. ²⁾ Vgl. Friedl. a. a. D. S. 566. 568. ³⁾ Vgl. Friedl. a. a. D. S. 584; Chantepie de la S. a. a. D. S. 414. ⁴⁾ Fr. S. 599 f., vgl. die üblichen Prädikate Plutarch *περι του ακουειν* 15. ⁵⁾ Dissert. III. 23, 7 ff. ⁶⁾ Plut. a. a. D. 9. ⁷⁾ Vgl. auch Dio Chrys. or. 78, 37—42; 2, 217. ⁸⁾ Dissert. II. 9, 19 ff.; II. 19; III. 21; III. 23; IV. 8. ⁹⁾ Diss. II. 19, 20—25. ¹⁰⁾ Epist. 52, 9; vgl. 100, 11. ¹¹⁾ Epist. 29, 7; 108, 36. ¹²⁾ Vgl. Sen. Epist. 16, 3; 108, 35. 38; vgl. 94, 45; Epiktet Diss. II. 9, 13; II. 19, 20. 30; III. 21, 6.

retischen Wissen betrügt man nur sich und die andern.¹⁾ Besonders vom Lehrer muß man den Beweis für den rechten Weisheitsbesitz in der Tat verlangen,²⁾ sonst ist er eine Schmach für die Philosophie.³⁾ Die Philosophie ist kein „oblectamentum“, sondern ein „remedium“,⁴⁾ ihr Hörsal ist kein „diversorium otii“,⁵⁾ sondern ein „ιατρεῖον“. ⁶⁾ Die Aufgabe des Weisen ist die eines Arztes, der auch das Messer braucht,⁷⁾ seine Aufforderung muß lauten: Komm zu hören, „daß es dir schlecht geht und du dich um alles mehr bekümmerst, als worum du dich kümmern sollst, und daß du das Gute nicht kennst und das Schlechte und du unselig und unglücklich bist.“⁸⁾ So will der Mensch aber nicht angefaßt sein; so gern man über seinen Nächsten sich unterhalten läßt, so unangenehm empfindet man es, wenn der Philosoph über Dinge redet, die den Hörer selbst angehen.⁹⁾ Daß man die sittliche Erkenntnis nicht habe, um andere, aber nicht sich damit zu richten, daran scheint keiner zu denken.¹⁰⁾

Von solchen Äußerungen wird man mehr wie einmal an die Worte des Paulus erinnert. Derselbe eitle Intellektualismus, der sich selbst um allen Ernst gebracht hat, hier wie dort, der Grundfehler der hellenischen Geistesbildung! Man braucht wahrlich nicht seine Blicke ins Judentum hinübergleiten zu lassen, um den Abschnitt Röm. 2, 1 ff. zu verstehen. Der durch eine weitverbreitete Popularphilosophie in den verschiedensten Schichten der Gesellschaft neu belebte Intellektualismus, mit dem ein Seneca und später ein Epiktet ringen, setzte sich auch der apostolischen Predigt entgegen. Paulus kann ihn nicht übergehen, wo er zeigt, durch welche Erfahrungen hindurch es zum Glauben kommt. Aus

1) Epiktet II. 9, 19; II. 19, 19. 27; vgl. Dio Chrys. or. 70, 10.

2) Epikt. III. 21, 6; IV. 8, 35; Seneca, Epist. 108, 38; 52, 8.

3) Epikt. III. 21, 22; vgl. Röm. 2, 24; Seneca, Epist. 108, 36.

4) Seneca, Epist. 117, 33; vgl. 108, 4. 5) Seneca, Epist. 108, 6.

6) Epikt. III. 23, 30; vgl. III. 21, 20; vgl. Plut. a. a. D. 8 nicht ‚δέαιρον‘ oder ‚ψδρειον‘, sondern ‚σχολή‘ und ‚διδασκαλεῖον‘.

7) Seneca, Epist. 52, 9. 8) Epikt. III. 23, 28. 9) Plut. a. a. D. 12.

10) Vgl. Seneca, „De ira“ I. 14; II. 28; Epist. 94, 9. 26.

der großen Masse des Heidentums tritt der Kreis derer heraus, welche um ihrer im sittlichen Urtheil bezeigten sittlichen Erkenntnis willen sich der Anklage des Apostels glauben entziehen zu können. In 1, 32 liegt der Übergang zu dieser besonderen Gruppe vor. Godet vermag die richtige Beobachtung Ritschls¹⁾ von dem Fortschritt in B. 32 nicht zu erschüttern. Was er²⁾ außer der falschen Gegensetzung von 1, 32 zu 2, 1 noch beibringt, nämlich die Analogie mit B. 28 und die erklärende Bedeutung des *οἵτινες*, erlebigt sich dadurch, daß B. 32 allerdings eine Erläuterung zu B. 28 gibt, aber nicht eine solche, welche die Behauptung des schon in B. 28 ausgesprochenen inneren Widerspruchs des *νοῦς ἀδόκιμος* erst rechtfertigte,³⁾ sondern eine solche, welche ein besonders instruktives Beispiel für die Behauptung beibringt. Daß Paulus es bei jener Gruppe mit einem besonderen Widerstand gegen seine Bussforderung zu tun hat, erklärt den plötzlichen Übergang aus der dritten Person in die zweite. Die verschiedene Form dieses Widerstandes in B. 3 und 4 erinnert deutlich an den stoisch-synischen und den epikureischen Typus, welche damals die Hauptrichtungen repräsentierten⁴⁾ und in Pragü — ein glänzendes Zeugnis für das „*η*“ des Apostels in B. 4 — nach dem Urtheil Epiktets über seine Genossen⁵⁾ sich durchaus nicht ausschlossen. Vielleicht fällt auch auf das merkwürdige *τοῦς ἐξ ἐριθείας* B. 8, zu dem Godet in der ersten Auflage⁶⁾ auf die rabbinischen Schulstreitigkeiten verweist, einiges Licht von den Zuständen der hellenischen Geisteswelt, wo nach dem Zeugnis ihrer eignen Größen die Vertretung der sittlichen Grundsätze nur Theorie, und zwar Theorie der Partei war.⁷⁾

Wir haben nunmehr die einzelnen Abschnitte der Entwicklung 1, 18 ff. 2, 1 ff. durchlaufen und können das Fazit ziehen. So-

¹⁾ a. a. D. II. S. 145. ²⁾ S. 130. ³⁾ Hofm. S. 46.

⁴⁾ Vgl. Act. 17, 18; vgl. 32; Bethge S. 115 und 78; Friedländer a. a. D. S. 578. ⁵⁾ Diss. II. 19, 19. 20. ⁶⁾ S. 131.

⁷⁾ Vgl. Epikt. II. 19, 22; III. 21, 6; Seneca, Epist. 108, 38.

wohl an dem großartigen Überblick über die Geschichte des Heidentums 1, 18 ff. wie an dem schwierigen Mittelabschnitt 2, 1 ff. hat sich die These bewährt, die wir aus der Erörterung über die persönliche Apostrophierung des Juden in Kap. 2 gewonnen hatten. Es ist der Standpunkt des Missionars, von dem aus die ersten Seiten des Römerbriefes geschrieben sind.

Wir sagen: es ist der Standpunkt des Missionars, von dem aus Paulus hier redet. Aus den Erfahrungen des Missionars sind seine Ausführungen herausgeboren. Aber darum bieten sie natürlich nicht einfach eine kurze Reproduktion der Missionsrede des Apostels. — Es ist klar, daß in einem Briefe an christliche Leser nicht die Anknüpfung im einzelnen vonnöten war, durch die der Missionar seine Hörer auf den Weg, den er sie führen wollte, erst hinleiten mußte. Die notwendige Voraussetzung der Erkenntnis unbedingter Schuldverhaftung und Strafwürdigkeit, aus der allein völliger Glaube und ganze Heilserkenntnis hervorzunehmen kann, ist die Erkenntnis des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch, die Anerkennung der ursprünglichen Wahrheit samt der damit gegebenen Verpflichtung. Den christlichen Leser brauchte der Apostel nur kurz an diese Grundlage alles Weiteren zu erinnern, während er sie in der Missionsrede selbst erst sorgfältig legen mußte. Darum treten die positiven Elemente der propädeutischen Missionsrede in den Ausführungen des Römerbriefes so zurück. Bilden sie schon im ersten Abschnitt, wo der Apostel sich mit dem Menschentum in seiner reinsten natürlichen Selbstentwicklung beschäftigt, nur den kurz zusammengefaßten Unterfaß in dem Anlagungsverfahren, so fehlen sie in der Verhandlung mit dem Juden vollends. Das erklärt sich ganz natürlich aus der Aufgabe des Apostels. Damit die Gerechtigkeitsoffenbarung des Evangeliums in ihrer vollen Bedeutung erfaßt werde, führt er den Leser zurück in seinen vorchristlichen Stand, um ihm die Verdammungswürdigkeit und Hornverfallenheit alles natürlichen Menschenwesens noch einmal in ihrer ganzen Trag-

weite ins Bewußtsein oder ins Gewissen zu treiben. Aber so völlig vergessen ist der jetzige christliche Stand doch nicht, daß nicht damit der Beziehungspunkt für jene Betrachtung von vornherein festgelegt wäre. Es gilt nicht sowohl erst den Weg zu suchen, der zum Glauben führt, als vielmehr nur den Verlauf des Weges, so wie er durch das Ziel Röm. 3, 19 bestimmt ist, sich zu vergegenwärtigen. Darum kommen, nachdem in der Erörterung über die Heiden das Ziel einmal eröffnet ist, nur noch die besonderen Hindernisse in Betracht, die sich der Erreichung desselben bei besonderen Menschenklassen in den Weg stellen. Der Jude erscheint wie der Vertreter des selbstherrlichen natürlichen Menschentums heidnischer Art nur als einzelner, der sich mit Unrecht wegen vermeintlicher Ausnahmestellung dem aller Welt gleicherweise geltenden Verdammungsurteil entziehen will.

Aber wenn sonach auch die bestimmte literarische Absicht des Schriftstellers Auswahl und Gestaltung des Gedankenmaterials bedingt, so bleibt der Satz, daß wir hier das Verfahren und die Gedanken des Missionars vor uns haben, doch vollauf bestehen. Bei der Verhandlung mit dem Juden könnte man wegen des völligen Mangels von Spuren positiver Erweckung am ehesten unsere These bestreiten, obwohl sie hier gerade anderseits in der persönlichen Wendung die offensichtlichsten Anknüpfungspunkte hat. Feine¹⁾ meint die Lebhaftigkeit des Tones und die Form der Anrede des Juden daraus erklären zu können, daß Paulus in den Debatten zwischen der Gemeinde und den ungläubigen Juden, auf die man nach 11, 13 ff. zu schließen doch wohl berechtigt sei, den Christen gewissermaßen zu Hülfe eile. Wenn der Apostel auf die Gewinnung ungläubiger Juden abzielte, urteilt dieser Forscher,²⁾ könnte die messianische Frage — also die positive Anknüpfung — nicht fehlen. Mit den Darlegungen im 2. Kapitel, besonders der „blasphemischen“ Behauptung von der

¹⁾ a. a. D. S. 90. ²⁾ a. a. D. S. 80.

Sittlichkeit der Heiden, würde der Apostel ungläubige Juden nicht gewonnen, sondern abgestoßen haben.

Das wichtigste dieser Argumente, das Fehlen der positiven Anknüpfung, findet durch das Bisherige seine Erledigung. Paulus will ja nicht überhaupt zeigen, wie er Juden zum Glauben führt, sondern wie er den Widerstand, den er mit seiner Predigt bei den Juden antrifft, bekämpft. Wenn die positive Anknüpfung Erfolg haben soll, gilt es, diese Widerstände erst aus dem Wege zu schaffen. Eine Disputation über die messianischen Verheißungen muß so lange ganz unfruchtbar bleiben, als die von Paulus so scharf gezeichnete unbussfertige Sinnesart nicht gebrochen ist. Das ist die Aufgabe der propädeutischen Missionsarbeit, auf die es hier ankommt. Ist sie erst verwirklicht, ergibt sich das andere von selbst; die positive Anknüpfung führt beim Juden direkt zur Darlegung des Evangeliums. Dort bringt sie auch Paulus im Römerbrief nachdrücklichst zur Geltung 3, 21 vgl. 1, 2. Die Voraussetzungen, welche die positive propädeutische Missionsrede beim Heiden erst schaffen mußte, die Erkenntnis des einen wahren Gottes und die Verpflichtung zu seinem Dienst, waren ja auch beim Juden an sich selbstverständlich.

Wozu sollen die Disputationen der Gemeindeglieder mit den Juden denn dienen? Die Festigkeit der eignen Glaubensüberzeugung brauchten die Christen doch wohl nicht erst durch Disputierfähigkeit zu bewähren. Wenn es nur darauf ankam, dem Juden nicht das letzte Wort zu lassen, mußten die Christen vor allem für die schwierige messianische Frage gerüstet werden: der ungläubige Jude warf sie um so sicherer auf, je besser er sein innerliches Widerstreben gegen die Busspredigt vom Kreuz hinter dem Deckmantel seiner „schriftmäßigen“ Einwände verbergen konnte, um so weniger freilich ein Christ, der die Beseitigung aller Glaubenshindernisse anstrebte. Wozu sollen die Disputationen also dienen, wenn nicht als letztes Ziel doch die Gewinnung der Gegner vorschwebt?

So kommt man auf diesem Wege schließlich doch auch auf ein missionarisches Verfahren. Nur ist bei unserer Auffassung Sinn und Bedeutung dieses Verfahrens viel deutlicher, weil die Abzielung auf die Leser viel direkter ist, ohne daß darum übrigens, wie Feine¹⁾ jeder direkten Abzielung auf die Leser unterzulegen scheint, diesen selbst ein nicht wirklich christlicher Stand zugeschrieben würde. Das Verfahren des Apostels erklärt sich ja vollauf daraus, daß er die Glaubenserfahrung seiner Leser vertiefen und klären will; von eigentlicher Belehrung von einem falschen Standpunkt ist nicht die Rede.

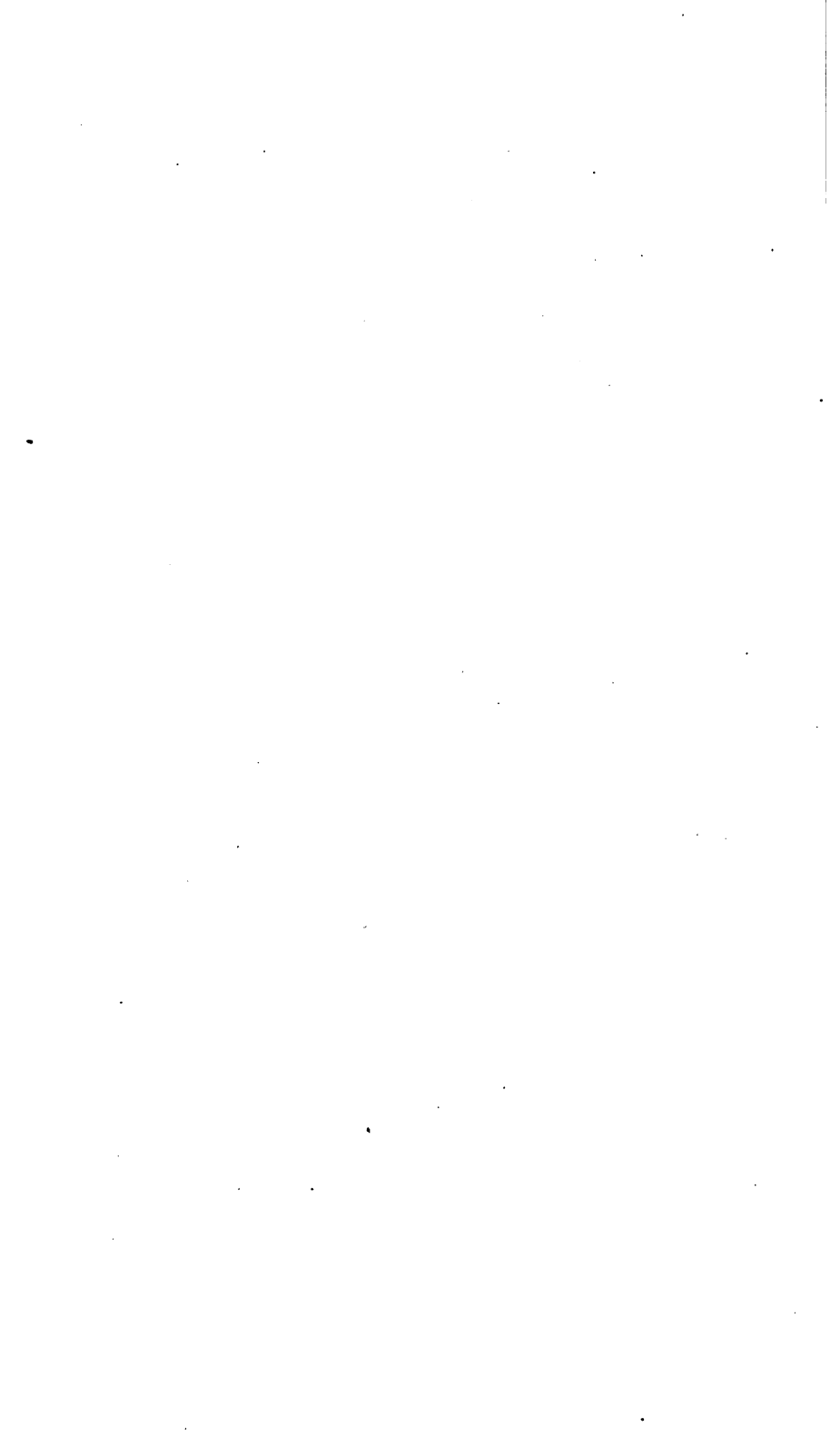
Mit unserer Auffassung erzielt man auch allein eine einheitliche Betrachtung des ganzen propädeutischen Abschnittes von 1, 18 an. Sonst muß man mit Feine fragen, was soll der Abschnitt über die Heiden, wenn es dem Apostel nur auf die Widerlegung der Judenthesis ankommt, oder auch gegen Feine, wozu muß Paulus den Lesern erst ein Bild ihres eignen früheren Menschenseins entwerfen, ehe er ihnen die Waffen zum Kampf gegen die Juden in die Hand gibt, wenn sie doch selbst in der entscheidenden Würdigung des Neuen, der Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes, so fest und klar stehen! Bei der vorgeschlagenen Auffassung dagegen ergibt sich ein ganz natürlicher, durch die Sache selbst bedingter Fortschritt im gleichen Gleise.

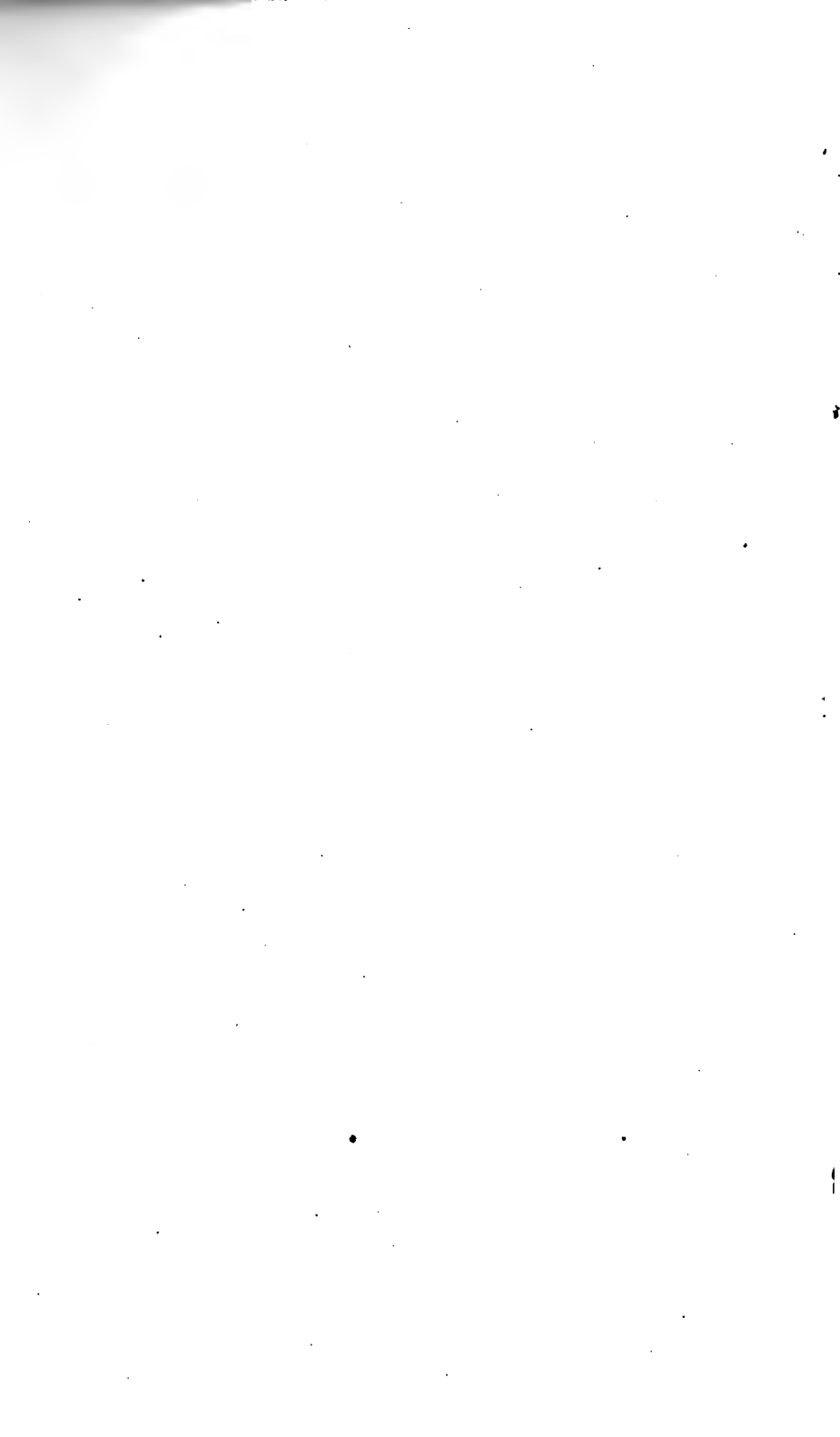
¹⁾ a. a. O. S. 86 f.



Lebenslauf.

Geboren zu M.-Gladbach am 8. März 1882 als Sohn des Pfarrers Lic. theol. Ludwig Weber und seiner Gemahlin Charlotte geb. Nieden, erhielt ich in der heil. Taufe durch meinen Großvater Generalsuperintendent D. Fr. Nieden den Namen Emil, August, Johannes. Bis zu meinem Maturitätsexamen Ostern 1900 blieb ich im Elternhause, von wo aus ich nach kurzer häuslicher Vorbereitung 2 Jahre die evangelische Volksschule, dann 9 Jahre das Gymnasium meiner Vaterstadt besuchte. Die Studienzeit führte mich zuerst für ein Semester nach Neuchâtel, dann auf zwei nach Bonn, eins nach Erlangen und drei nach Greifswald. Ostern 1902 legte ich nach einsemestriger Vorbereitung in der Heimat vor dem Kgl. Konsistorium der Rheinprovinz die Prüfung ‚pro licentia concionandi‘ ab. Darauf lehrte ich nach Greifswald zurück, wo ich am 4. März 1905 das ‚examen rigorosum‘ zur Erlangung des theologischen Lizentiatengrades bestand. In Vorlesungen und Seminarübungen habe ich bis dahin folgende Dozenten der theol. bezw. philosophischen Fakultät gehört: Dubois, Monbert, Berrochet (Neuchâtel); Bratte, Goebel, König, Weinel-Erdmann, Gaufrèze, Radermacher (Bonn); Kolbe, Müller, Wiegand-Faldenberg, Zahn (Erlangen); Cremer †, Hausleiter, Kögel, Kropatschek, v. Nathusius, Dettli, Schulze, Stange, Böcker (Greifswald). Meinen Lehrern, vor allem der theol. Fakultät in Greifswald und insbesondere den Herrn DD. Cremer †, Hausleiter, Dettli weiß ich mich für mannigfache Förderung zu großem Danke verpflichtet, dem ich auch an dieser Stelle Ausdruck geben möchte.









YB 27972



BS
2665
NA

157940

